LE TEMPS DES MÉPRISES

STOCK

Henri Lefebvre
Claude Glayman

Le Temps des méprises

Entretiens avec Claude Glayman

Henri Lefebvre

Le temps des méprises

Stock

Sommaire

Le Temps des méprises, par Henri Lefebvre, inaugure une nouvelle série, « Les Hommes de pensée » de la collection « Les Grands Leaders ».

A l'origine de la quasi-totalité de ces ouvrages, un entretien, une « conversation » qui servent d'échafaudage que l'on retire ensuite en bon maçon, ou en s'efforçant de l'être. Le « questionnement » se trouve, de ce fait, réduit. Au bénéfice d'une présentation par l'interlocuteur, manière pour lui de tracer un portrait subjectif de l'interviewé et de nous confier les étapes de sa découverte. Le lecteur a droit à cette intimité de bon aloi.

Ici, des difficultés ont surgi de la confrontation. Nous aurions aimé que le livre s'en fît le fidèle écho. Les deux intéressés ne l'ont pas voulu, nous nous sommes inclinés, au demeurant convaincus que la qualité de ce livre n'y perdrait rien.

CLAUDE GLAYMAN

1

Pour mémoire

HENRI LEFEBVRE : Autant le dire tout de suite, je n'aime pas la littérature. J'écris beaucoup, beaucoup plus que je ne publie, mais je ne me considère pas comme un écrivain. Je ne travaille pas sur le langage. Je ne considère pas les mots comme une matière première Que d'autres opèrent ainsi, très bien, c'est leur affaire. Je ne joue pas, ni avec les mots, ni sur les mots. S'il m'arrive de jouer, c'est ailleurs et autrement. Je ne puis jouer avec les concepts, que je considère comme une affaire sérieuse, ce qui me permet d'ailleurs de ne pas être toujours sérieux. Le ludique, je ne puis en faire la théorie ; il ne me plaît que dans la vie et le

vécu. J'écris et surtout je publie toujours en pensant à un objectif, pour convaincre et vaincre. L'objectif me fait oublier l'instrument : le langage, dont j'ai appris à me servir pour l'action et que je manie toujours en pensant à l'adversaire qu'il s'agit d'atteindre. Contrairement à tant de nos contemporains et à beaucoup de mes amis, je ne pense pas au langage et au discours séparément. Ils me servent. J'atteins l'objectif ou je le manque. Donc, j'écris avec et par conviction, en m'engageant, j'allais dire à mort, sans d'ailleurs soutenir une thèse littéraire ou philosophique sur l'engagement.

Au fond, je n'ai jamais été autre chose qu'un écrivain politique ; cela veut dire que je me suis toujours battu contre des adversaires qui ont beaucoup changé en cours de route. D'abord contre le fascisme et l'hitlérisme, dans *La Conscience mystifiée* écrit en 1936. Plus tard contre le capitalisme, l'organisation de la société bourgeoise, sous un angle d'attaque bien défini, le monde de la marchandise, dans *Critique de la vie quotidienne,* dont la première partie fut achevée en 1946 et la seconde en 1961. Et aussi contre le stalinisme et le dogmatisme en général. Plus tard encore, il s'est agi de l'espace, c'est-à-dire de la ville et des questions urbaines. L'architecture, l'urbanisme, la planification spatiale, en même temps que le néo-capitalisme, sont devenus des questions politiques. Bien sûr, le changement des objectifs et des enjeux a entraîné une certaine dispersion de la pensée. Mais, pour moi, cette dispersion est plus apparente que

réelle. Je sais bien qu'on me la reproche, mais je ne puis que protester contre ce reproche. Non, je n'ai pas exposé un système. On attend d'un théoricien qu'il expose un système. Combien y en a-t-il sur le marché ? Je refuse d'ajouter un système à leur liste déjà longue. Je refuse le système à la suite d'une expérience cuisante qui va de l'hégélianisme au stalinisme. Ce refus n'entraîne pas l'incohérence ou la dispersion. Marx a-t-il voulu constituer un système ? Non, j'en suis sûr et je l'ai montré. Ce qui n'entraîne aucune incohérence de sa pensée. Il arrive souvent qu'on isole — même mes amis le font — dans ce que j'ai écrit et publié, des secteurs : ce qui concerne le marxisme, ce qui concerne la vie quotidienne, ce qui concerne l'espace, y compris l'architecture, l'urbanisme, etc. Je ne suis pas d'accord avec ces fragmentations : un mouvement continu traverse l'ensemble, j'ai voulu restituer la théorie de Marx dans son intégralité et dans son ampleur — et, simultanément, tenter *l'aggiornamento* de la pensée marxiste dans un monde qui a beaucoup changé en un siècle. Le matérialisme historique et le matérialisme dialectique, si puissants soient-ils sur le plan théorique, ne peuvent se maintenir dogmatiquement.

Ma vie, dispersée comme mon œuvre, renvoie à un principe unique, et ce principe, c'est moi-même. Donc, qui suis-je ? Un paquet de contradictions, un nœud de conflits, un nœud gordien, comme chacun. Quelles contradictions, allez-vous demander ? Pour les désigner, pour les nommer, il faut un long travail.

J'irai plus loin. Je me vois, de façon quasi nietzschéenne, comme un chaos subjectif. Bien plus ou bien pire qu'un enchevêtrement de flux, sans identité. Un chaos d'impulsions, d'images, de besoins et de désirs, de tendances, que jamais je n'ai réprimées, que je laisse encore aujourd'hui naître et se projeter. Toujours, j'ai ménagé la spontanéité, non sans risques. C'est aussi un principe théorique. Décrire ce chaos ? Raconter la vie, pas possible, trop de peines, trop de visages peu reconnaissables s'entrecroisent, s'entrechoquent. Un chaos dionysiaque. Le ménager, c'est une tactique intérieure. Pas d'armure, trop étouffante. Pourtant, il faut y mettre un ordre pour supporter le choc du monde objectif. Sans quoi les impulsions, les images, les tendances s'épuisent les unes contre les autres ou contre l'extérieur. L'analyse intervient alors pour les désigner, pour les confronter. Cette analyse obéit à une certaine logique, elle cherche une cohésion. Pourtant, elle opère sur des conflits, donc on peut la nommer : c'est la dialectique.

Qu'il s'agisse des relations amoureuses ou amicales, de la vie professionnelle ou de la vie intellectuelle, j'ai toujours connu un perpétuel mouvement, plus agité qu'une simple suite de dialogues ; je ne puis donc le nommer que : dialectique entre le conçu et le vécu. J'évoque pour la première fois ce thème qui réapparaîtra souvent. Le vécu est opaque, aveugle, charnel, chaud. Quant au conçu, il est relativement transparent, clair et froid. Le mouvement entre ces deux termes, je le suis, au sens de « être », et je le suis,

au sens de « suivre ». J'en ai tenté la théorie, tantôt en écrivant, tantôt en parlant. Dans une large mesure, je puis dire que mon œuvre, ma seule œuvre, c'est ma vie, mon « vivre ». Je puis dire que mes meilleures œuvres, je les ai parlées plutôt qu'écrites. J'ai improvisé des récits, des poèmes, pour des femmes que je désirais ou que j'aimais. Ces récits, des contes et peut-être des romans, je ne les ai pas écrits. Ces poèmes ? Parfois, je les écrivais pour les laisser à celles à qui ils s'adressaient ; souvent, je les déchirais. Ecrire ? Voici pour moi le sens de cette activité : l'une parmi d'autres, jamais la principale.

Les contradictions changent ; je n'ai d'autre moyen, pour trouver le fil qui me guide dans le labyrinthe, pour déterminer quelle contradiction émerge en tant que contradiction essentielle, la plus douloureuse — mais la souffrance de la contradiction n'est pas un critère — je n'ai d'autre moyen que d'écrire. Un peu à tort et à travers, un peu n'importe quoi. Il en émerge toujours quelque chose d'imprévu. Je sais que, dans l'immense chaîne d'équivalences et d'échanges d'équivalents qui définit notre société, passe peu d'intensité. J'ai su ménager, avec le chaos, la venue, et pourquoi ne pas dire l'expression, des moments intenses. C'est pour moi une méthode pratique et non littéraire. Mes tiroirs sont remplis de pages écrites à tort et à travers, œuvres non terminées. surtout des pièces de théâtre. En ce sens, je serais un essayiste plus qu'un polémiste. Chacun de ces textes est un essai, au sens d'essayer de voir clair, de

débrouiller ou de trancher un nœud de contradictions. Si j'ai pris comme critère, pour la publication, ce qui relève des concepts, je ne sais plus très bien pourquoi, il m'arrive de le regretter. J'aurais pu m'orienter autrement que vers les concepts et les écrits politiques. J'aurais pu plonger dans la chaude épaisseur du vécu. Pour en ramener quoi ? Quelle perle ou quel monstre ? Bien entendu, je ne peux pas le dire, puisque je ne l'ai pas fait. Par exemple, j'aurais pu tenter une carrière théâtrale, terminer les esquisses théâtrales, faire jouer ces pièces ; il se trouve que la vie politique et le marxisme m'ont orienté vers la production conceptuelle, et, pourtant, ce n'est pas celle que je préfère. Le vécu est « hot » et le conçu est « cool ». Ce que je préfère, c'est le « hot ». D'abord le vivre, ensuite l'écrire ou tenter de l'écrire. L'écrire est une expérience de la mort, comme l'ont déclaré tant d'écrivains contemporains, avant et après Maurice Blanchot. Mais, pour moi, ce n'est pas dans le même sens que pour eux. C'est d'abord et surtout en ce sens pas du tout mystique que l'écrire tue ce d'où on écrit, le vécu. Sans doute n'ai-je jamais réussi à en restituer dans un écrit la ferveur, le frémissement, l'obscurité et l'opacité charnelle.

J'ai imaginé un certain nombre de situations et de personnages de théâtre qui vivaient cette problématique et dont j'attendais qu'ils la résolvent. Ils ne l'ont pas résolue. En eux se projettent les contradictions. Une seule de ces pièces a été jouée : *Le Maître et la servante,* presque le maître et l'esclave,

au théâtre des Mathurins, il y a une vingtaine d'années. Cette pièce disait le conflit entre la sensualité et la recherche d'une rigueur, entre le goût un peu pervers pour la séduction et la recherche de l'absolu en amour, à partir du *Journal du séducteur,* de Kierkegaard. Ce qui correspondait pour moi à plusieurs expériences amoureuses dont je vous épargne le détail. Cette pièce disait aussi la difficulté pour une fille de rester elle-même en se livrant à un grand amour. Au bout de la souffrance survient un irréparable choc dont les deux partenaires passeront ensuite leur vie à chercher le sens et à l'éluder.

J'ai aussi commencé une trilogie tragique sur le problème du pouvoir. J'y reviendrai à propos du pouvoir politique et aussi du théâtre politique que j'ai projeté pendant une certaine période, en relation avec les projets de mon ami Jean-Marie Serreau. Une pièce s'appelait *Le Baptême.* Je vais en raconter le scénario, car il me semble amusant. Un chef militaire romain, dans le genre de Jovien ou de Constantin — j'ai lu à peu près tout ce qui a été écrit sur cette époque — dupe les hommes d'Eglise en leur annonçant son baptême. Il en recule toujours la date, pour ne pas tomber sous la coupe des gens d'Eglise, des gens en mal d'orthodoxie, lors de la lutte contre l'arianisme. Alors, il se fait accompagner par un petit curé qui doit le baptiser en cas d'urgence, mort subite sur un champ de bataille ou dans le lit d'une femme. Le petit fanatique suit le puissant personnage, puissant à tout point de vue, quelque chose comme le maréchal

Amin Dada, cyniquement politique. Derrière, comme son ombre, partout, sur le champ de bataille ou parmi les putains, avec sa petite gourde pleine d'eau distillée pour le baptême. Un dialogue sans pitié s'engage entre le colosse qui se sert pour son ambition politique de l'Eglise naissante et le petit prêtre ardent et convaincu, un petit prophète. Le chef de légion qui va se proclamer empereur n'épargne rien au petit curé, aucune épreuve, ni politique, ni guerrière, ni érotique, ni blasphématoire. J'ai imaginé le dialogue entre deux hommes que les circonstances rendent inséparables, entre ce guerrier d'une formidable vitalité et l'ascétique représentant de la spiritualité.

Ces pièces non terminées devaient former un cycle autour du thème du pouvoir et autour d'un thème lié à celui du pouvoir, celui de la divinisation d'un être humain et de son échec. Ces pièces, je les nommais tragiques. Je regrette, en cet instant, de ne pas les avoir terminées. Le tragique. N'est-ce pas démodé ? On l'a assuré maintes fois, et cette impression m'a arrêté. Il y a eu ce chantage dont il faut reparler, car il empêcha la création d'un théâtre politique : le théâtre de l'absurde. On dira à juste titre que je ne suis ni un véritable homme de théâtre ni un artiste véritable qui a le goût du fini. Je réponds que ces projections ont réalisé ce que j'attendais d'elles : une catharsis des conflits qui ne les neutralise pas, mais leur apporte un sens. Le thème d'une autre pièce ressemble à celui d'un bon film qui est passé à Paris récemment :

Aguirre. J'ai imaginé un compagnon des conquistadores qui les quitte, épouvanté par leur oeuvre, et s'en va à travers les montagnes des Andes. Mendizabal — c'est le nom de mon héros, un nom basque comme Aguirre, ce qui n'a rien d'étonnant puisque, par ma mère, j'ai des liens avec le Pays basque — Mendizabal, donc, arrive dans une tribu qu'il veut protéger contre les conquistadores, ses anciens amis. Les Indiens l'accueillent et font de lui leur Dieu, une femme l'aime et le vénère ; mais voici que ses compagnons le recherchent. Pour lutter contre eux, il explique à son peuple que les conquérants espagnols ne sont pas des dieux et qu'on peut les tuer. Et c'est lui qui meurt. Voilà le thème, celui de la divinisation et du pouvoir.

Entre-temps, j'avais essayé d'écrire des romans, mais cela n'a jamais bien marché. Je trouve l'art du roman en plein déclin. Sa commercialisation le montre. Sur le plan théorique, je ne crois plus aujourd'hui à la validité d'une construction romanesque. Une des dernières acceptables, c'est *L'Homme sans qualités* de Musil. La complexité de la vie est telle que le sens d'un événement n'apparaît que très lentement et très tardivement. Aujourd'hui seulement, je découvre le sens de certains petits faits de mon enfance, ou encore de certains événements de l'époque stalinienne. Comment les raconter ? Comment raccorder le conçu et le vécu ? Le récit devrait se dérouler sur plus de plans simultanés qu'une grande fugue de Bach. Dans la mesure où je me vanterais d'avoir fait quelque chose en ce domaine, je dirais que c'est en improvisant des

récits pour des filles à qui je faisais la cour et que je désirais séduire, ou simplement intéresser. J'improvisais des histoires, et même, je racontais ma vie. Ecrire ces histoires, raconter ma vie ? Cela ne m'intéresse pas, jamais je ne retrouverai de mouvement si spontané qu'en parlant avec Claude, ou Nicole, ou Evelyne. Si je décidais de raconter ma vie, je commencerais ainsi : « De mauvaises fées se penchèrent sur mon berceau, la Marchandise et la Bureaucratie, car ma mère appartenait à une famille de commerçants et mon père était fonctionnaire. A la suite de quoi, je hais la boutique et je déteste le bureau. Ces deux vilaines fées se joignirent à deux affreuses sorcières, la Religion et la Guerre... Point. » Suffit. Je n'irai pas plus loin. J'ajouterai peut-être, en imitant le mot charmant d'une fille : « Pourtant, jusqu'à maintenant, j'ai réussi tous mes échecs. » Vous n'arracherez pas un mot de plus, sinon par hasard, circonstanciellement. En particulier, je ferai le silence sur mes vies amoureuses. Trop compliquées. Mais, en vérité, parlerai-je, ai-je parlé d'autre chose ?

2

Les autres

Vous avez toujours prétendu frayer des voies, explorer des chemins, pour ensuite vous mettre sur le côté et laisser passer la troupe des suiveurs. Je vous ai souvent entendu dire que les avant-gardes d'aujourd'hui cheminaient loin derrière vous. En êtes-vous bien sûr ?

— Aujourd'hui, quantité de gens se disent d'avant-garde, le crient sur tous les toits et trouvent d'autres gens pour les croire. Prenons, par exemple, le parti communiste. Ni pilote ni tête chercheuse. Est-ce qu'on

peut appeler ça une avant-garde ? Des idéologues croient à l'avant-garde théorique — voyez les structuralistes — ils ne m'apparaissent que comme une arrière-garde dépassée et lointaine.

Dans ce domaine, j'ai eu des expériences coûteuses, souvenons-nous du Bauhaus. Le Bauhaus apparaissait comme une avant-garde par excellence, et pas seulement architecturale. Les gens du Bauhaus visaient à transformer la vie ; l'architecte, alors, était le démiurge, le transformateur des rapports sociaux. Il y avait de grands peintres, Klee, Kandinsky. Ils croyaient changer la vie, ouvrir la voie vers une totalité pas seulement esthétique, pas seulement plastique et visuelle, mais vitale. S'il y a eu une expérience de ce genre, c'est bien celle-là. En fait le Bauhaus a simplement défini l'architecture du néo-capitalisme, le style et la morphologie de l'étatisme moderne. Qui se trouve à l'avant-garde aujourd'hui ?

Dès les premiers succès d'une idée ou d'une tendance, je me dégage. Le succès, je m'en méfie ; il me paraît suspect. Ainsi agissait mon ami, Jean-Marie Serreau, dans le domaine théâtral. Ainsi ai-je agi dans la grande affaire politique de notre époque : le stalinisme.

— Rassurez-vous, on aura bien l'occasion d'y revenir. Pour l'instant, mieux vaut commencer par le

commencement. Nous sommes donc au début de ce siècle…

— Oui, et pour des raisons de santé, une stupide maladie accidentelle, une pleurésie assez grave, j'ai dû interrompre la préparation à l'Ecole polytechnique au lycée Louis-le-Grand. On m'envoya à Aix-en-Provence, faire du droit et de la philosophie. J'ai préparé la licence de philosophie avec un professeur qui reste célèbre, Maurice Blondel. Il faut rappeler que Maurice Blondel était considéré alors, et qu'on le considère encore aujourd'hui, comme un grand philosophe catholique. Ce pourquoi ma famille voyait d'un bon œil que j'aille à ses cours. Or, il passait pour hérétique ; dans les milieux traditionalistes auxquels appartenait ma mère, on le considérait comme le penseur dangereux du modernisme. Avant même d'aller à Aix-en-Provence aux cours de Blondel, j'avais lu Nietzsche et aussi Spinoza, c'est-à-dire que j'entrais déjà sans m'en rendre compte dans la problématique du vécu et du conçu. Dès maintenant, j'indique qu'entre la notion de modernité et celle d'avant-garde, il y a une connexion. La notion de modernité, je le dis tout de suite, me paraît aussi suspecte que celle d'avant-garde. Aujourd'hui, je soupçonne notre époque d'avoir dissimulé, sous l'apparente modernité et l'avant-gardisme apparent, ce qu'il y a de néo et de rétro mêlés dans la culture, chaos ahurissant où l'on finit par découvrir que le néo n'est que du rétro et que le rétro

passe pour néo. Sous son scintillement, cette prétendue modernité cache les reprises, les reconsidérations d'idées d'objets lointains, oubliés, dont on omet avec soin de rappeler le caractère historiquement acquis. On reprend le passé-dépassé, on le remet en forme, et le tour est joué. Je m'aperçois que je vais un peu vite et que j'allais oublier mon premier maître en philosophie, Maurice Blondel.

On le classait alors parmi les modernistes. A ce titre, on l'avait condamné. Son grand livre intitulé *L'Action* était, si mes souvenirs sont bons, mis à l'index par l'Eglise. Pourtant, il se voulait catholique orthodoxe. Les cours de philosophie de Blondel m'ont laissé un souvenir inoubliable et pourtant décevant. J'avais attendu des audaces extraordinaires, et, devant moi, je voyais un homme remarquable, mais qui se défendait de toute audace. Chaque fois qu'il se sentait sur un terrain glissant, du point de vue de l'orthodoxie, on le voyait pris de panique, éludant les questions. Le cours de philosophie occupait une salle dans l'ancienne faculté des lettres, un merveilleux édifice du XVIIe siècle, en face de la cathédrale. Combien d'étudiants inscrits pour la licence de philosophie ? Une quinzaine à peine. Pour nous, c'étaient presque des cours particuliers. Parmi ces étudiants, il y avait des personnages remarquables. De tel d'entre eux, je me demandais s'il était là pour surveiller Blondel ou pour suivre son enseignement. C'était un célèbre jésuite, le Père Valensin, avec lequel j'eus des rapports très complexes ; j'ai compris plus tard qu'il

avait jeté son dévolu sur moi et qu'il aurait bien voulu m'entraîner dans son sillage. J'étais frappé par la terreur de Maurice Blondel devant l'accusation d'hérésie. Il m'aimait beaucoup, j'allais le voir chez lui. Il me donnait des conseils ; il me disait que je deviendrais un philosophe le jour où je saurais marcher au lieu de danser, et où je mettrais à mes sandales ailées des semelles de plomb. Curieux conseil, qui vaut le « Taillez-vous en if » d'un autre philosophe contemporain dont le nom, pour l'instant, ne me revient pas. Je crains de n'avoir que trop suivi ce conseil de prudence. Chez Blondel, j'essayais de savoir, très humblement, comme un étudiant de dix-huit ans devant un grand maître, ce qui se passait dans sa tête. Pas moyen. L'accusation d'hérésie, loin de l'attirer, alors qu'elle me fascinait, lui faisait peur, comme si le bûcher n'était pas loin.

Il y avait encore dans l'air les terreurs traditionnelles de l'excommunication, et ces terreurs, me semblait-il, transparaissaient parfois sur son visage vif et attentif. Je lui vois rétrospectivement des petites moustaches de chat, je le revois comme un petit homme toujours en état d'alerte. Je me souviens aussi de mon agacement devant cette humilité. Parfois, j'aurais voulu lui crier d'aller plus loin, d'aller jusqu'au bout de sa pensée, jusqu'au panthéisme. Nous avons étudié avec lui saint Augustin et, surtout, le livre X des *Confessions*. Il n'avait pas choisi ce texte par hasard, il appartenait à la tradition augustinienne ; mais

jamais il n'allait jusqu'au bout de sa pensée en ce qui concerne le thomisme qu'il aurait volontiers réfuté, relégué au rang d'hérésie, de paganisme aristotélicien transporté dans l'Eglise. De cette étude, j'ai gardé une violente antipathie pour la tradition aristotélicienne et pour le Logos véhiculé par elle à travers les âges. Ce qui ne va sans quelques difficultés en ce qui concerne la logique. Jamais Blondel n'osait aller jusque-là, et ses commentaires augustiniens restaient toujours à mi-chemin. Je m'en souviens vivement ; cette entrée paradoxale dans la philosophie n'a pu que laisser des traces. La théorie du temps chez saint Augustin m'étonnait et me paraissait attachante. Pour lui, le temps subjectif et relatif se dilate, se disperse, ou, au contraire, se condense, tendant ainsi vers le moment éternel. L'ambiguïté du vécu se révélait dans ses textes des *Confessions* qui m'attiraient et me faisaient horreur.

J'ai adoré et j'ai détesté le *Non amabam sed amare amabam*. Je me disais : « J'aime ou je n'aime pas, mais jamais je n'aimerai l'amour de cette façon abstraite. » Bien entendu, je ne formulais pas cette idée d'une façon aussi brève ; plus tard, seulement, cette réticence m'est apparue. Quand je lisais dans les *Confessions* que saint Augustin avait trouvé la révélation et la preuve du péché originel dans un vol de poires chez un voisin, à l'âge de cinq ans, je ne pouvais m'empêcher de penser : qu'elle est fragile, cette construction théologique, et comment conclure d'un vol de poires au péché originel, ou d'un amour

charnel au *Mundus est immundus !*

N'est-il pas important, encore aujourd'hui, de constater qu'au sein du christianisme, s'opposent la tradition thomiste et la tradition augustinienne, c'est-à-dire le courant officiel et les courants souterrains ? Le christianisme, ou plus exactement, comme dit Nietzsche, le judéo-christianisme, n'a pas disparu. Il reste un élément de notre époque en Europe et ailleurs. Il fait surgir des conflits, il apporte des contradictions, les siennes. Par certains côtés, plus tard, j'ai continué cette ligne de pensée. Venu à Paris pour ce qu'on appelait alors le diplôme d'études supérieures, j'ai écrit un long travail sur Jansénius et Pascal, qui m'a beaucoup appris. Figurez-vous que je m'aperçus, au cours de ce travail, qu'un auteur par lequel j'avais commencé mon éducation philosophique, avant même de lire saint Augustin, c'est-à-dire Nietzsche, était, lui aussi, passé par la sévère école de la critique janséniste du monde et de la mondanité. Comment cela ? Par La Rochefoucauld, que Nietzsche connaît admirablement et dont il a suivi le style aphoristique et la critique du monde. Dans l'amour-propre de La Rochefoucauld entre déjà la volonté de puissance, impliquée encore plus fortement dans la *libido dominandi* des augustiniens et de Jansénius.

L'exclamation augustinienne : *Mundus est immundus,* est d'une importance capitale dans la tradition chrétienne. Nietzsche en a tiré à la fois une critique radicale de l'humain et, par un brusque retournement,

le diagnostic du christianisme comme négation de la vie, comme obsession de l'arrière-monde, comme épuisement de la vie. Nietzsche assista à l'émergence, en Allemagne, de ce que Marx avait étudié en Angleterre, c'est-à-dire à la naissance de l'industrie, à l'apologie de la production et du travail. Faut-il rappeler ici que, entre Marx et Nietzsche, entre *Le Capital* et *La Naissance de la tragédie,* l'intervalle est bref dans le temps, mais il se passe quelque chose de très important : la guerre de 1870 et la formation de l'unité allemande sous la coupe de Bismarck. Pour Nietzsche, ce sont de grandes catastrophes ; la guerre de 1870 annonce des guerres de plus en plus vastes, et non pas, comme l'avait cru Marx, une période de rationalité et de conflits définis seulement par les luttes de classes. Nietzsche constate comment l'emporte en Allemagne un philistinisme fondé sur le culte de l'histoire et de la méthode historique, masquant la montée d'une civilisation qui perdait tous les caractères de la civilisation, qui visait simplement la productivité et l'exploitation d'une masse énorme d'hommes en même temps que l'étouffement de toute protestation efficace dans cette masse asservie. Le boom industriel extraordinaire de l'Allemagne a engendré, selon Nietzsche, la mystification de la modernité, c'est-à-dire quelque chose d'inavouable, caché sous des apparences bariolées de scientificité et d'esthétisme.

Mais pouce ! Ce concept de modernité, que j'évoque prématurément ici, mérite quelques

développements. Je reviens à Maurice Blondel, car, pour moi, cette notion de modernité se reliait à l'hérésie moderniste dont Maurice Blondel passait pour porteur. Dans les discussions au sein de l'Eglise et des milieux catholiques, le modernisme recevait des implications politiques, il se reliait à la formation de la démocratie chrétienne, notamment avec Marc Sangnier et son mouvement, le « Sillon ». D'après les critiques plus ou moins intégristes, le déploiement de l'être humain en tant qu'actif et créateur atteignait, d'après Blondel, la substance divine sans qu'il y eût une frontière entre l'humain et le divin, entre l'immanence et la transcendance. Les orthodoxes nommaient donc immanentisme cette doctrine de l'action qui mettait l'accent d'une manière très confuse sur la pratique. Plus tard, je suis passé d'une représentation abstraite et d'une interprétation métaphysique de l'action qui transforme le monde à une notion concrète : l'action révolutionnaire.

— Dans quelle mesure et de quelle façon subissiez-vous alors le poids d'une éducation chrétienne ?

— Je la subissais sans aucun doute, mais non passivement. J'aimerais ajouter que, dans cette période de l'immédiat après-guerre, ce qui me paraît encore l'avant-garde, ce ne fut pas tant l'enseignement de Maurice Blondel que la manière dont nous, les étudiants, le recevions. Rétrospectivement, je tiens pour

assuré que l'ambiance universitaire avait complètement changé après la guerre. Et d'abord, il y avait à peu près autant de jeunes filles que de garçons à la faculté. Entre ces filles et ces garçons dont je faisais partie, il y eut pendant deux ans une merveilleuse communication intellectuelle et sentimentale. Je pourrais raconter dans le détail les conversations passionnées sur la route du Tholonet, le chemin de Cézanne, et de la Sainte-Victoire. Je peux citer les noms de tous ces garçons et de toutes ces filles. Nicole Xardel, la fille d'un général, avait de merveilleux cheveux blonds qui tombaient en cascade presque jusqu'à ses pieds. Un garçon nommé Jules Chaix, qui depuis a fait une carrière universitaire, tomba éperdument amoureux d'elle, et il y eut drame. J'en fus le confident. Nicole Xardel devint la collaboratrice de Gaston Berger, l'un des créateurs de la prospective en France. Claire Picchini, c'était pour moi Vénus elle-même, une fille exquise, que je trouvais d'une beauté grecque, car je n'étais qu'un adolescent tenu à l'écart des filles par une éducation sévère et par la vie d'interne au lycée. Je n'entendis pas un mot du premier cours de Maurice Blondel. La jupe de Claire se fermait avec trois boutons de nacre qui marquaient la rondeur de sa hanche. Il y avait dans ce groupe une troisième fille, Alice, et bientôt, elle et moi, nous nous considérâmes comme fiancés.

La liberté de propos, d'amitié et d'affection qu'entretenait entre nous Maurice Blondel, pour moi, ce fut

cela, l'avant-garde. Maurice Blondel ne s'en doutait même pas. Sur un pied d'égalité entre nous, avec toutes sortes de variantes dans les sentiments, depuis le désir et l'amitié amoureuse jusqu'à la passion et l'indifférence, tous les sentiments étaient vécus en même temps que nous lisions les *Confessions* de saint Augustin, en liaison avec un enseignement dont nous pensions qu'il allait transformer la religion chrétienne. J'allais oublier de rappeler le nom d'un autre de ces garçons que j'aimais particulièrement et qui devint un excellent historien de la philosophie, Robert Lenoble. Entré dans un ordre religieux, il y mena, paraît-il, une existence marginale proche de l'hérésie et mourut prématurément avant d'avoir achevé l'ouvrage auquel il avait consacré sa vie philosophique, c'est-à-dire une histoire de l'idée de nature.

Avec Maurice Blondel, j'ai donc étudié saint Augustin et l'augustinisme ; ce fut ensuite la découverte de Jansénius, de Pascal et du jansénisme du XVIIe siècle. A travers eux, j'ai découvert un christianisme dur, rigoureux, donc fascinant. Ce côté rigoureux du christianisme, qui correspondait à l'éducation chrétienne que j'avais reçue, m'attirait et, en même temps, il me faisait horreur. Le déchirement entre le goût du vivre et la frénésie mortelle, qui débuta dès l'aube du christianisme, a certainement déchiré chaque jeune homme depuis des siècles et des siècles. La vision augustinienne du *mundus* comme couloir de ténèbres, comme itinéraire souterrain qui débouche sur la clarté de la Cité de Dieu, c'est une vision profonde qui a

marqué la pensée européenne et qui court souterrainement sous la théorie officielle du Logos. Interrompu, modifié, ce courant va jusqu'à Heidegger et, en un sens, jusqu'à Freud par la théorie de la libido. Tout cela pour dire que mon rapport au christianisme fut très complexe et hérétique dès le départ.

— *Vous savez aussi bien que moi que les hérétiques sont d'abord des gens fascinés par la religion.*

— J'emploie à dessein le mot d'hérésie, bien que je ne l'aime pas. Il comporte une manière trop facile de réduire les idées à des paradoxes. Je reconnais cependant avoir eu, dès le début, un certain lien avec l'hérésie. Autour de Maurice Blondel et du Père Valensin, le jésuite éminent, l'hérésie ne s'avouait pas, ne se voulait pas hérésie, restait une hérésie honteuse, puisque l'effort des amis de Maurice Blondel tendait à montrer sa stricte orthodoxie et à l'en convaincre lui-même. Le prétendu immanentisme me paraît aujourd'hui une piètre hérésie, une petite divergence sans héros ni martyrs, par rapport à l'orthodoxie ; c'est une hérésie pendant la dégénérescence de la chrétienté, un humanisme couvert d'oripeaux fripés, un pauvre réformisme chrétien. Si j'ai ensuite étudié Jansénius, c'est qu'il me fascinait de la même fascination

que, plus tard, j'ai retrouvée en rencontrant Karl Barth et en lisant sa dure dogmatique protestante. Les dogmes me fascinent. Je comprends qu'ils attirent. Ils disposent à accepter leur cruauté. Pour des raisons logiques ? Je n'en crois rien. Les dogmes contiennent un appel affectif à la conviction, à l'engagement absolu, sans réticences intellectuelles, qui s'efforcent ou non de satisfaire l'intellect. Certes, il y a un abîme entre la religion et la théologie d'un côté, et la politique de l'autre. Parfois, les ressorts affectifs mis en mouvement sont analogues. La politique absolue a sa dogmatique, qui attire surtout les esprits faibles et les adolescents et qui les rend implacables. A mon avis, c'est un des secrets du stalinisme que j'ai pu surprendre à partir d'expériences plus anciennes. Mais il est trop tôt pour en parler.

— *Il me semble que vous n'expliquez pas complètement votre goût pour l'hérésie et, en particulier, votre intérêt pour Jansénius et le jansénisme.*

— Quand j'ai lu l'énorme ouvrage de Jansénius, j'ai été surpris par le caractère symbolique et imaginaire de sa doctrine. Bien entendu, je ne m'exprimais pas alors avec ces termes. Mais ils m'apparaissaient

confusément. Le mot « idéologie » m'a toujours paru faible pour désigner cette fascination et pour expliquer ce que dit Jansénius. Ce qu'il dit, il le voit, il le perçoit avec les yeux de l'esprit et aussi avec les yeux de la chair. Ce théologien n'a rien d'un conceptuel. Le péché, cette lèpre, cette gangrène, il le voit pourrir la chair. Le corps déchu n'est plus que le support de la maladie. La pourriture passe par ce qui semble aux hommes le plus pur et le meilleur d'eux-mêmes, leur semence. La semence, le sperme, pour Jansénius, c'est la pourriture même. Quelle haine du corps ! La semence fait passer la pourriture de corps en corps, de génération en génération, à partir du péché originel. Je dis que la lecture de Jansénius a quelque chose de fascinant, qui seule explique son extraordinaire influence sur le XVIIe siècle, cet âge de la raison classique, d'après Michel Foucault. Quant à moi, la lecture de Jansénius m'effrayait et m'attirait. Figurez-vous que j'étais follement amoureux. Or, Jansénius a écrit que le Christ sur la croix répond à l'homme haletant sur le corps d'une femme, que la souffrance du Christ expirant sur la croix est la contrepartie et l'expiation du plaisir de l'homme crucifié, lui aussi, sur la femme. Passage à sa manière prodigieusement poétique et cruel, d'une cruauté sans nom. Ces pages théologiques ont ému et perverti pendant des siècles jusqu'aux profondeurs du désir, ce que je ne me disais pas alors. Ces lectures pervertissent-elles les profondeurs du désir, ou bien la perversion du désir favorise-t-elle le goût pour de

telles lectures ? Je ne puis répondre à la question, je suppose que l'un va avec l'autre, et que le désir, dès qu'il a des profondeurs, dès qu'il hésite sur lui-même et sur son objet, se laisse aisément détourner et pervertir.

D'ailleurs, qu'est-ce que la perversion ? Ne nous laissons pas détourner de notre propos. Je dis que le désir, dans l'éducation chrétienne, se pervertit, c'est-à-dire se tourne contre lui-même dans la honte et la mauvaise conscience du corps et du sexe. La perversion se cristallise et se justifie dans les textes comme celui que j'ai cité. L'humanisme jésuitique et l'humanisme libéral ont atténué ces textes, les ont cachés. Qui a lu Jansénius ? J'ai eu souvent l'impression d'avoir été le dernier de ses lecteurs, encore qu'aujourd'hui on exhume tellement de textes, qu'il doit bien y avoir quelque part quelqu'un qui fabrique une thèse sur Jansénius. J'affirme que, sans cette lecture, on ne comprend rien ni au XVIIe siècle ni à la pensée européenne. J'en reviens à la situation que j'évoquais tout à l'heure : d'un côté, je découvrais l'amour, et d'une façon nouvelle, avec l'arrivée dans l'Université de jeunes filles relativement libres de pensées et de sentiments. Une remarque sur cette date : entre les deux guerres mondiales, ce phénomène nouveau de la jeune fille relativement libre est resté individuel. J'ai connu dès cette époque beaucoup de jeunes filles et de jeunes femmes dégagées de tout ce qui, auparavant, avait amené la paralysie mentale et l'atrophie

physiologique des femmes traditionnelles. Le nouveau, depuis lors, c'est que ce phénomène a cessé d'être individuel en devenant un mouvement, une poussée de masse de l'ensemble du corps féminin, si j'ose dire. Après la Première Guerre mondiale, dès ce temps-là, j'ai connu pourtant quelque chose de neuf, car nous étions à la fois très individualistes et pas isolés du tout, puisque nous formions un groupe, une quinzaine de garçons et filles. C'est alors, dans ce trouble exquis de la découverte amoureuse, que commença la déchirante contradiction entre l'orthodoxie et l'hérésie, entre la dogmatique et l'abandon de la foi. J'en suis sorti en résolvant la contradiction à ma manière par l'affirmation nietzschéenne de la vie, et ensuite par l'affirmation marxiste de la révolution, qui n'eurent pour moi aucune incompatibilité. Ce qui reste vrai et fondamental, c'est que j'ai été élevé dans l'horreur du péché, c'est-à-dire de la jouissance.

— *Par qui ?*

— Par ma mère, qui était une sorte de mystique, ou, pour parler plus simplement, une bigote. Mon père, en revanche, était un libertin, un voltairien. Un libertin et une bigote ! Je vous laisse imaginer... Un petit

détail seulement : mon père allait à la chasse et rapportait à l'automne un beau lièvre dont il faisait un civet, mis en conserve par ses soins. Ce civet de lièvre, il le mangeait le jour du vendredi saint, péché mortel, et ma mère passait toute cette journée à l'église pour expier le péché de son époux. Aujourd'hui, cela paraît ridicule et dérisoire, mais telle était la couleur de la religion. Elle n'a pas tellement changé dans beaucoup de pays, par exemple en Espagne aujourd'hui même. Je suis le produit de ce mauvais ménage qui tourna fort mal, puisque ma mère en devint folle. J'ai écrit quelques cahiers de souvenirs sans arriver à dépasser le récit linéaire, qui me paraît sans intérêt. Le piétisme de ma mère avait une origine janséniste, et nous retrouvons ainsi la filiation. Ma mère était originaire de la région pyrénéenne.

Je me suis amusé à montrer que le jansénisme a été conçu lors d'un séjour à Bayonne de Jansénius qui n'était pas encore évêque d'Ypres, où il a longuement rencontré Saint-Cyran entre 1617 et 1620. Cette région a toujours été une région d'hérésie ; le mouvement cathare l'a atteinte, bien qu'il ait expiré au bord du paganisme qui se maintint en Pays basque jusqu'au XVIIe siècle. Ce n'est pas en plaisantant que je me rattache à l'Occitanie et que je me trouve des origines cathares. Le conflit entre l'amour courtois qui se voue au plaisir de la dame aimée et le culte de la parfaite pureté en amour date du catharisme. Le protestantisme naquit dans cette région en même temps que dans les pays nordiques ; dès 1515, un évêque

d'Oloron disait la messe dans le dialecte local et réduisait les articles de la foi à quelques commandements moraux. Les guerres de Religion y ont sévi ; la répression y fut terrible, l'Etat et la religion officielle s'y imposèrent à nouveau avec une brutalité incroyable. On a redécouvert, depuis peu, ces procès de sorcières qui recouvraient des procès d'hérésie. En fait, l'Inquisition amalgamait la sorcellerie, les délits sexuels et l'hérésie en un crime unique qui avait pour seule punition le bûcher. L'église du village où je passe mes vacances depuis l'enfance a été plusieurs fois profanée. D'abord par les protestants qui la transformèrent en temple, et ensuite pendant la Révolution par les Jacobins qui siégèrent dans cette église. Pendant mon enfance, les discussions religieuses étaient encore intenses et les discussions politiques se superposaient aux discussions religieuses, les protestants allant vers la gauche et les catholiques restant réactionnaires. Pourtant, le piétisme de ma mère et de sa famille avait quelque chose de protestant dans le rigorisme dogmatique et moral, et le mot de piétisme me paraît assez juste.

Et puisque je m'impose ce retour vers les sources troubles de ma vie, je reviens à la philosophie. Après la Première Guerre mondiale, on pouvait penser, avec Maurice Blondel, que l'Eglise catholique cherchait une voie nouvelle, s'orienterait vers un humanisme — ce qu'elle fit d'ailleurs, mais lentement et mal. Et je reviens au conflit entre l'amour et la religion. J'avais lu dans le livre de Maurice Blondel, *L'Action,* que la

figure humaine de la Trinité s'atteignait dans le moment d'amour où l'être humain est triple, c'est-à-dire l'amant, l'aimée et le germe de l'enfant qui va naître de leur rencontre. L'idée m'avait paru belle, mais quand j'en ai fait part à la jeune fille que j'aimais, elle s'est mise à rire, à rire follement, et elle m'a dit simplement : « Ah ! c'est cela l'amour ! » d'une manière qui m'a pour toujours ridiculisé l'interprétation mystique. Traduit dans le langage féminin et dans la pratique de la vie quotidienne, cette triplicité qui accomplit l'être et s'effectue dans la fécondation ne prend-elle pas une tournure cocasse ? Jamais je n'ai pu évoquer cette thèse mystico-théologique sans une grande envie de rire, ce qui n'a pas été sans retentir sur l'admiration que j'éprouvais pour mon illustre maître et pour sa métaphysique.

Vous voyez donc comment surviennent de curieuses interférences entre la vie et la pensée. Je distingue les instants — multiples, rapides, et cependant significatifs — et les moments, qui ont une compacité, une densité, qui ont une mémoire, qui se reconnaissent. Une femme, avec qui — détail sans grande importance — j'ai été marié, prononça un jour devant moi, à propos d'un détergent, ces simples mots : « Voilà un excellent produit. » Avec le ton adéquat. Ces mots, dans leur trivialité, cristallisèrent en un instant le concept du quotidien et le projet de la « critique de la quotidienneté ». Ainsi se passe la confrontation entre le conçu et le vécu, ce thème essentiel sur lequel je n'ai pas fini d'insister. Les débuts

dans la philosophie et dans la vie active eurent lieu, pour moi, sans aucune sérénité : au cours d'une période d'amour passionné et de conflits politiques naissants. Je pense encore qu'il ne peut y avoir d'amour plus pur et plus ardent que celui que j'éprouvais aux alentours de ma vingtième année pour celle que je considérais comme ma fiancée. Et pourtant, que de scrupules ! et quelle mauvaise conscience ! L'excitation amoureuse où je me mettais se traduisait quelquefois par la masturbation, ce dont j'avais une honte immense. Encore un héritage judéo-chrétien ! Voyez ce qui ! peut se passer dans la tête et le corps d'un garçon de vingt ans saisi par ses antagonismes, l'amour, la religion, la théologie, la philosophie, la vie quelque peu libérée, par l'épreuve sanglante de la guerre qui avait englouti certains préjugés, mais pas tous. Ce garçon n'était pas tous les jours à la fête. Je souhaite à ceux qui ont maintenant vingt ans de connaître d'autres situations.

Pourtant, je garde le vif souvenir d'un merveilleux amour, merveilleux et obstiné, se heurtant à l'opposition des familles ; c'est une histoire bien banale. Ma mère m'a dit de la voix qu'elle prenait dans les grandes circonstances, la voix de Blanche de Castille parlant à son fils Saint Louis, car elle avait choisi ce modèle, et je l'ai encore sous les yeux, une image sainte dans un style sulpicien : « Vous, mon fils, vous marier avec une étudiante ? Mais une étudiante, c'est une fille tarée. » Quant à la famille de ma fiancée,

une famille très aisée, elle ne me reçut pas très bien. Je devais avoir la même allure, peu de temps après la fin de la Première Guerre mondiale, que celle des gauchistes, un demi-siècle plus tard. Dès notre première rencontre, je me fis un ennemi en la personne du père de ma bien-aimée, très important personnage, en lui déclarant de façon provocante que Keynes avait raison, que l'Allemagne ne pourrait pas payer ses dettes de guerre, et qu'il faudrait l'aider à rétablir son économie. D'un air furieux, ce monsieur me demanda des précisions sur mon avenir, me fit passer un examen acéré, et je lui fis fort mauvaise impression, autant par mes réponses que par mes manières. Je sais à peu près ce que sa famille déclara à ma bien-aimée : « Ce garçon n'a aucune suite dans les idées, aucune volonté ; c'est un désordonné sans aucun avenir. Il n'est pas digne de toi ! » Elle en tomba malade. Fille de son temps, malgré une tentative de liberté, elle se laissa bientôt marier à un homme d'avenir.

C'est une histoire banale, mais, comme dit Heine dans l'*Intermezzo,* celui à qui cela arrive en a le cœur brisé. Si je la rappelle, c'est qu'une telle expérience, si banale soit-elle, met en question à la fois la religion et la bourgeoisie, et que j'en ai vite tiré quelques conclusions.

— Et quand, à vingt ans, vous arrivez à Paris, que se passe-t-il ?

— Une parenthèse d'abord : je n'ai jamais cru au « parisianisme ». Que Paris se prenne pour le centre du monde, pour le nombril de l'univers, cela m'a toujours agacé. Bien que j'aie fait mes études à Paris, au lycée Louis-le-Grand d'abord et ensuite à la Sorbonne, après une interruption, je reste un périphérique. Après la première guerre, on sentait que la mondialisation commençait et que le sort du monde et de la guerre ne s'était pas décidé à Paris, mais à Washington, à Londres et à Moscou. Je n'ai donc jamais accepté sans réticence le parisianisme, bien que j'aie partagé tout de suite l'existence de ce qu'on appelle l'avant-garde. Dès 1922, nous avons formé un groupe de philosophes : Pierre Morhange, Norbert Guterman, Georges Politzer, Georges Friedmann et moi. Nous nous étions rencontrés par hasard à la Sorbonne, nous n'avions même pas tellement de sympathie spontanée les uns pour les autres. Mais nous avons formé ce groupe en compétition avec le groupe des poètes, c'est-à-dire les surréalistes. De plus, nous refusions l'idéologie dominante en Sorbonne et dans la philosophie française, c'est-à-dire à la fois la philosophie bergsonienne et la philosophie intellectualiste de Léon Brunschvicg. Je crois, aujourd'hui, que nous avons été trop sévères pour les gens de cette génération, Alain, Brunschvicg. Qui les a attaqués ? Moi-même et quelques autres comme Nizan. Ils furent à leur manière une avant-garde. Lorsque Nizan a parlé des « chiens de garde », il a pris une attitude quelque peu gauchiste. Cette génération était sortie de l'affaire

Dreyfus. Tous dreyfusards, or, l'affaire Dreyfus a été un des grands moments de l'histoire française. Si elle resta une affaire morale, c'est que la France manquait de têtes politiques capables de dominer la politique elle-même au lieu de la subir. Une génération d'hommes dotée d'une véritable liberté de jugement arriva après l'affaire Dreyfus à l'influence et. malheureusement, au pouvoir. Le pouvoir gâte tout. Ces hommes n'étaient pas nés « chiens de garde ». Je me demande si ce n'est pas le destin de toute avant-garde que de donner des chiens de garde. Enfin, là n'est pas la question. Nous, les jeunes philosophes de l'après-guerre, nous refusions les idéologies dominantes, autant le positivisme que l'intellectualisme sorbonnard ou le bergsonisme qui tenait le Collège de France. Le groupe des philosophes cherchait sa voie. C'était notre postulat : chercher une voie différente. Ce qu'il y a de curieux, je le dis en passant, c'est la manière dont nous l'avons trouvée.

Les détours. En ce qui me concerne, et parce que, dès la quinzième année, j'avais découvert à la fois Spinoza et Nietzsche, le conçu et le vécu, j'ai d'abord cherché du côté des profondeurs abyssales : Schopenhauer, Schelling, l'ontologie et la cosmologie. Je me souviens fort bien de Léon Brunschvicg me regardant avec étonnement et presque avec mépris, ce dont il était pourtant incapable, vu sa compréhension sans limites, lorsque je lui avouai que je lisais Schelling, que Georges Politzer traduisait

L'Essence de la liberté humaine et que je devais écrire la préface à cette traduction. Cette préface a paru sous un titre simple et grandiose : « Le Même et l'Autre ». Par opposition à l'intellectualisme, et aussi pour nous démarquer des surréalistes, mes amis et moi nous aimions à nous dire mystiques, mais d'un mysticisme païen, dégagé de la religion, inspiré de Spinoza et de Schelling. Ce que nous appelions, par abus de langage et métaphoriquement, la mysticité, c'était le non-intellectualisme, la non-cérébralité et, confusément, l'appel au corps, à travers une ontologie et une cosmologie que nous arrivions mal à définir. Ce n'était pas l'appel à l'irrationalité, mais plutôt à une surrationalité. Cet appel nous tenait à l'écart de la phénoménologie, bien que les articles publiés dans notre revue *Philosophies* soient parfois proches de la tendance phénoménologique qui se faisait jour à cette époque ; mais le postulat intellectualiste et subjectiviste de ces recherches, leur allure encore cartésienne ne me plaisaient pas. A vrai dire, dans les articles de *Philosophies,* on trouverait aujourd'hui un peu de tout, de l'existentialisme, de la phénoménologie, de la psychanalyse, de l'ontologie. Nous habitions « l'antre des pressentiments » — la buanderie, disait Pierre Morhange. La répulsion spontanée pour l'intellectualisme des intellectuels ne nous éloignait pas seulement des philosophes du jugement comme Alain et Brunschvicg, et des bergsoniens que nous trouvions très psychologisants. Cette répulsion nous rapprochait des surréalistes, dont, par ailleurs,

nous cherchions à nous démarquer et que nous considérions comme des rivaux. La recherche, non d'une transcendance, mais d'une immanence ontologique n'était en effet pas très éloignée de la recherche d'une réalité autre chez les surréalistes. Nous avons eu, nous les philosophes, des relations étroites avec eux, je dis étroites et défiantes de part et d'autre.

— *Il y avait quand même Dada...*

— En effet, ce qui a laissé des traces pour moi, c'est d'avoir lu, je ne sais plus à quelle date, les manifestes dadaïstes. Mon premier article dans la revue *Philosophies,* publiée à partir de 1923 ou 1924, portait sur Dada. Cet article m'a valu l'amitié durable de Tristan Tzara. Je me souviens bien de cet article qui eut un certain succès, d'abord parce qu'il y avait très peu d'articles sur Dada à ce moment-là, mais surtout parce que la dernière phrase, qui fit beaucoup rire Tzara, me valut aussitôt beaucoup d'amis et beaucoup d'ennemis. Elle est presque prophétique. J'avais écrit : « Dada casse le monde, mais les morceaux en sont bons. » Tout un programme ! Chaque fois que je rencontrais Tristan Tzara, il me disait :

« Alors ? Vous ramassez les morceaux ! Est-ce pour les recoller ? » Je répondais invariablement : « Non, c'est pour finir de les écraser. » Si je devais me définir par rapport à l'avant-garde, je me rattacherais à Dada. Je crois encore que les manifestes Dada ont contenu beaucoup de ce qui a été dit et fait par la suite. La pensée critique et contestataire a exécuté, avec beaucoup de détours procéduriers, les sentences prononcées par Dada. Dès le premier manifeste, celui de 1918, en pleine guerre, Dada a condamné l'Occident, la logique, le logocentrisme et l'européocentrisme. Avec des formules volontairement enfantines : Dada, le balbutiement initial et final. Quand Tristan Tzara, jeune et fracassant, proclamait très haut que l'Europe, sa pensée et sa politique, tout cela n'était que du « boum-boum-boum », je trouve encore que ça va très loin. Ce terme puéril évoque les tambours de l'enfance et les tambours militaires, l'éloquence des politiques, et le bruit des explosions. Comme on a monnayé Nietzsche et Marx, on a délayé, on a exécuté peut-être la condamnation de l'Occident. Tristan Tzara ! Le malicieux aux yeux fulgurants, Faust et Méphisto dans le même homme. Dada, c'est la négativité au seuil du monde moderne. Dans la mesure où le mot modernité a un sens, c'est celui-ci : elle porte en elle, dès son départ, la négativité radicale, le Dada, cet événement qui eut lieu dans un café de Zurich. Tristan Tzara prétendait que, dans ce même café, Lénine avait joué aux échecs pour passer le temps, en attendant la révolution. Je ne sais pas ce

qu'on écrit sur Dada. Je sais qu'il y a maintenant des livres énormes sur Tzara, comme sur les surréalistes et sur tant d'autres que j'ai connus. Je m'en fous. Ce qui frappe les trois coups du monde moderne, c'est le « boum-boum-boum » de Tristan Tzara. Point.

— Il y avait aussi les trois coups de Max Jacob...

— Oui, j'ai aussi beaucoup aimé. Quand je dis aimé, tempérons le mot, qui prête à confusion. J'avais pris l'habitude de n'aller le visiter qu'en compagnie d'une femme. J'avais le malheur de ne pas être pédéraste. Il manque une corde à mon arc. Ce manque restreignait la communication avec Max, comme avec ses amis, Jean Cocteau, qui tint Max sur les fonts baptismaux, et quelques autres. Avec Max, c'était tout de suite la main à la braguette. A Saint-Benoît, il aurait fallu d'abord forniquer, puis courir avec lui vers la crypte pour demander pardon à la Sainte Vierge. J'ai d'abord vu Max Jacob au fond de la misère, dans une chambre d'hôtel de la rue Nollet. J'habitais alors dans le XVIIe, rue des Apennins, pas très loin de la rue Nollet. Plus tard, je l'ai visité bien des fois, à Saint-Benoît. Je crois qu'on peut dire de Max Jacob,

comme de quelques autres, et peut-être de moi-même, qu'il a parlé son œuvre plus qu'il ne l'a écrite. Il m'aimait à sa manière, et me répétait à chaque entrevue que j'avais quelque chose à dire, un mot ou une phrase clé à trouver, mais que je mettrais beaucoup de temps à les trouver et que, peut-être, je ne les trouverais jamais. Chaque œuvre tenait pour lui en une phrase, aphorisme ou maxime, ou plutôt, en une parole immortelle ou éternelle comme celles de Dieu. A la manière du *Faust* de Goethe qui tient en une injonction ou en une apostrophe : « Arrête-toi, minute, tu es si belle. »

Max parlait sans rhétorique apparente, sans éloquence, avec précision, le discours charriant comme un torrent des images et des symboles. On s'en allait un peu frustrés, parce qu'on n'avait pas pu placer un mot, mais éblouis. Il racontait sa vie. Par exemple, il avait eu un procès ; une voiture l'avait renversé et blessé à la jambe. Le récit de ce procès prenait des heures, une journée entière. On voyait l'accident, les témoins, les agents de police, l'assureur, le juge, et surtout la victime — le « victimé », disait Max — tout y passait. C'était un grand roman, roman en forme de fugue à plusieurs voix dont je rêve encore, dont lui, Max, rêvait et qu'il n'a jamais écrit. Il racontait aussi comment il avait travaillé dans un magasin comme commis, et que, par curiosité, il volait dans les poches des gens leur correspondance. Ce qui lui avait valu une histoire très désagréable. Avec les lettres volées, il a composé une sorte de roman dont j'ai oublié le

titre. (Ne serait-ce pas *Filibuth ou la Montre en or* ?) Les lettres publiées dans ce roman, il les avait un peu arrangées, mais elles sont quasi authentiques. Le récit de sa vie dans son magasin, les gens qui achetaient, leur portrait réel ou imaginaire, était prodigieux. Chaque version enrichissait et diversifiait la précédente. Max n'avait pas auprès de lui une femme pour le rappeler à l'exactitude. Il pouvait inventer sans surveillance. Il pouvait parler d'un être humain, de son visage, de ses vêtements, de ses gestes, de ses mots, pendant un temps presque illimité.

J'avais auprès de Max un sentiment vif de l'inépuisabilité de l'être le plus banal en apparence, et de ce qu'on appelle en philosophie l'analyse infinie. Auprès de lui, je me perdais dans la contemplation de l'ineffable individuel. Mais, en Max, il y avait aussi l'envers, presque surréaliste, encore qu'il détestât les surréalistes, de cet aspect concret : c'était le côté mystique. J'ignore ce que les exégètes racontent sur Max Jacob, je n'ai pas de temps à perdre. Un jour, il m'a exposé sa théorie de l'imaginaire poétique. Il en connaissait l'origine. Dans ses propos, on devinait, à travers Swedenborg, l'influence des cosmologies antiques. Il y a dans Balzac des considérations analogues à propos de saint Martin et de Lambert. Max décrivait les sept ciels, les sept sphères célestes au-dessus de la terre. Comme dans la cosmologie de saint Thomas d'Aquin et de Dante, il y avait pour lui les sept cercles souterrains et les sept sphères porteuses des

planètes jusqu'à la sphère des étoiles fixe, le firmament. Il décrivait les influx descendant des planètes vers la surface terrestre et les êtres célestes, les éons, séjournant sur ces sphères, allant et venant entre telle ou telle d'entre elles, et la surface terrestre. Pour lui, une image poétique, c'était un ange. Il jugeait la qualité des images selon que l'ange venait de telle ou telle sphère. Les images en provenance de la sixième sphère étaient beaucoup plus belles, plus fortes et plus pures que les images provenant des sphères antérieures. Il se percevait en bas du cosmos comme le microcosme, son résumé.

Jamais je ne saurai si Max Jacob, ce jour-là, a improvisé ou s'il tenait à cette vision. N'était-ce qu'une inspiration momentanée ? Ses propos m'ont paru très ; élaborés, d'autant plus qu'il les a tenus au moment ! de rompre avec moi, car il venait d'apprendre quel j'appartenais au parti communiste, et il avait horreur des Rouges, comme il disait. Il était persuadé que les Rouges l'extermineraient. Quelle peur il en avait ! Comme il craignait et haïssait Aragon ! Quand on pense à sa fin à Drancy, quelle triste ironie... Le jour où, à Montargis, non loin de Saint-Benoît, il a appris que j'étais membre du Parti, et même membre actif, il m'exposa sa vision avec un certain défi, ce qui m'autorise à penser que ce n'était pas chez lui, ce jour-là, une fantaisie momentanée. Si quelqu'un étudiait en ce sens son œuvre poétique, peut-être trouverait-il des corrélations entre cette vision et sa poésie. Peut-être est-ce déjà fait. Je veux dire que Max

attribuait aux mots et aux images, non pas la valeur de signes, mais celle de messages, et même de messagers. Curieux mélange de mysticisme chrétien et de paganisme. Cette vision cosmogonique est d'origine païenne, néo-platonicienne et alexandrine. Je m'en suis souvenu en regardant un film de Buñuel, *La Voie lactée,* extraordinaire prolongement de la cosmogonie antique dans le christianisme. La Voie lactée, ce n'est pas une métaphore quelconque, c'est le pèlerinage de Saint-Jacques-de-Compostelle, et *Compostelle,* c'est le champ des étoiles. Les anges ont transporté le corps de l'apôtre saint Jacques à l'endroit où la coupole du firmament, la mer et la terre se rencontrent. Les âmes tombent le long de la Voie lactée céleste, sur la surface du firmament, entre le Cancer et le Capricorne. Celles qui ont subi cette chute après leur naissance dans cette traînée de lait ou de sperme atterrissent sur la surface de la vallée de larmes, la boue terrestre. Si elles sont légèrement hérétiques ou aberrantes, ces âmes ne vont pas chercher le salut sur les voies orthodoxes qui mènent à Rome ou à Jérusalem ; elles suivent la Voie lactée terrestre qui les mène à Saint-Jacques-de-Compostelle. De là, elles remontent au ciel, sauvées, chaque âme devenant une étoile. Le pèlerinage lui-même, avec ses périls, ses folies, ses orgies, c'est la voie du salut. Quelle force poétique dans ces images de l'espace qui ont traversé les siècles ! N'est-il pas amusant, et plus qu'amusant, de suivre le trajet des courants souterrains, venus de très loin, écrasés par les dogmes

officiels ? Je n'ai pas fini d'en parler, de ces grands courants. Le courant du gai savoir en fait partie.

Chez Max Jacob, dans un moment où il a parlé en se découvrant, parce qu'il s'adressait à moi avec défit et défiance, j'ai vu transparaître un moment de la poésie. Max Jacob, Tzara, Eluard et parfois Breton m'apportent la figure de la modernité la plus acceptable. Max présentait, ou plutôt pressentait l'effort pour arracher le langage au folklore des époques antérieures, sans pour autant le meurtrir et le tuer. Pour toutes ces raisons, j'ai souffert de l'animosité que me témoigna Max Jacob vers la fin de sa vie.

— *Revenons aux surréalistes.*

— A propos des surréalistes, il me faut parler du groupe « Philosophies ». En tant que groupe, nous avons eu des contacts « officiels » avec eux. Nous avons écrit et signé ensemble des textes et des manuscrits. Nous avions projeté la formation d'un mouvement révolutionnaire qui aurait débordé le front culturel, comme on dit aujourd'hui. C'est-à-dire que le groupe des philosophes participa aux pourparlers qui précédèrent la formation de la fameuse Centrale surréaliste. Par la suite, nous avons eu ensemble le

projet d'une adhésion collective au parti communiste, projet qui s'est réalisé, bien que les adhésions n'aient pas été simultanées. En tant que groupe, nous voulions nous démarquer des surréalistes. Nous voulions un front commun avec eux en gardant notre originalité de philosophes par rapport au groupe des poètes, bien que la philosophie et la poésie ne m'aient jamais paru complètement séparées. Mais les divergences n'en persistaient pas moins. Je vais préciser la divergence essentielle. Ce qui m'avait plu chez Tristan Tzara, dès le début, c'est qu'il pouvait se dispenser d'écrire. Son œuvre, c'était sa vie, et la vie, c'était son œuvre, c'est-à-dire une certaine manière de vivre. C'est lui qui m'a appris cette idée, pour moi fondamentale, que l'œuvre, c'est le vivre, et que l'œuvre par l'écriture se subordonne au style de vie. Ce postulat resta longtemps implicite dans mes rapports avec les surréalistes. Nous pensions être radicalement révolutionnaires par cet espoir et cette volonté qui impliquaient la négation du monde existant. Je veux rétablir en passant une certaine vérité que je ne dirai pas historique, ce serait prétentieux. *Changer la vie !* Le succès de ce projet et sa banalisation, cinquante ans ou presque après sa mise en lumière, ne m'ont en rien surpris. Ici encore, après avoir pris la tête, je me suis mis sur le côté de la route et j'ai regardé défiler le gros de la troupe. Ce qui me surprend, ce n'est pas le succès, c'est la longue attente. Sur ce point, *changer la vie,* j'étais fondamentalement d'accord avec Tzara, plus encore qu'avec les

surréalistes. Mais dès le début m'apparaissait la possibilité d'un conflit chez eux : entre la volonté littéraire, celle de trouver une écriture, et le projet essentiel de changer la vie, il y avait un vide. C'est dire que les pourparlers, les négociations, les amitiés et les inimitiés se déroulèrent dans une grande confusion, parce que le projet fondamental concernant le vécu n'atteignait jamais une clarté conceptuelle telle que l'on pût en discuter ouvertement. Je pourrais dire que la critique de la vie quotidienne manquait au tableau. Les contacts se multiplièrent à partir de 1923 ou 1924 — les dates m'échappent, il faudrait des recherches érudites pour les retrouver — mais je me souviens très bien des pourparlers très animés qui aboutirent à la création de la Centrale surréaliste, rue Jacques-Callot. J'ai assisté à la réunion initiale où je jouai un rôle désastreux dont j'ai encore honte. Mes amis du groupe « Philosophies » s'étaient réunis à plusieurs reprises pour décider si on participerait ou non à la centrale révolutionnaire. Dans notre groupe, le leadership appartenait à Pierre Morhange en raison de son mysticisme très particulier. Il était philosophe, mais incroyablement imprégné de judaïsme. Il m'expliquait la plus belle des traditions judaïques, à savoir que chaque garçon, dans chaque famille, et surtout chaque fils aîné, est peut-être le Messie. Non seulement, paraît-il, ce fils aîné peut être un prophète ou un juste, car il faut des justes pour que le monde continue, autrement, tout s'écroulerait, mais tout garçon peut devenir le Messie ; donc, tous les parents et

tous les enfants mâles doivent se demander si l'arrivée du Messie n'est pas proche. Bien des fois, je me suis dit que mon ami Pierre Morhange ne se prenait pas pour un prophète, mais pour le Messie, non sans quelques doutes et scrupules. Ce qui conférait à ses moindres propos une sorte de grandeur délirante. Il annonçait la venue d'un poète qui parlerait comme le Christ, en mieux. Chacune de ses paroles aurait un retentissement illimité. Ni Breton, ni Eluard, ni ce vieil âne génial de Claudel, ni Apollinaire, encore moins Baudelaire, que Morhange trouvait vulgaire comme la musique de Massenet, ne répondaient à cette attente. Rimbaud pouvait se considérer comme le précurseur, le Jean-Baptiste de ce Messie-poète qui serait à la poésie ce qu'était Lénine à la révolution. La révolution par la poésie, ce thème le rapprochait singulièrement des surréalistes. Son projet était donc de trouver des formules, comme celles de Notre Seigneur Jésus-Christ — moi, j'aurais dit Zarathoustra, mais aucun de mes amis n'était de mon avis — des formules très simples dans le genre des Béatitudes : « Heureux ceux qui pleurent... » Ces formules, il les essayait sur nous, ses amis ; quelquefois, c'était drôle, d'autres fois dramatique. La seule qu'il ait trouvée et qui fournit le titre du recueil de ses poèmes, c'est : « La vie est unique. » Ce qui, pour lui, voulait dire qu'on ne vit qu'une fois, que les moments ne reviennent jamais, que la vie universelle contient l'unité de l'espèce humaine. D'une telle formule, Morhange attendait qu'elle change le monde. Ce qui me paraît extrêmement

naïf.

Je dois dire que nous partagions tous la même naïveté, y compris les surréalistes. Une époque commençait, après la fin de la guerre mondiale. Nous avons tous cru qu'un mot vrai, une parole essentielle, pouvait changer le monde, les gens et la vie. Une parole dans le genre : « Prolétaires de tous pays, unissez-vous. » Chacun cherchait sa Parole, celle pour le dire de laquelle il se sentait né. Quand j'ai rencontré Morhange à la Sorbonne en 1922, il préparait, comme moi, un diplôme d'études supérieures, mais sur le Signe. Le premier manifeste Dada pose d'ailleurs la question du langage avec beaucoup de force. Il faut rappeler cela pour saisir non pas l'œuvre de tel ou tel ni ce qu'a pensé tel ou tel, mais le mouvement d'ensemble au cours de ce demi-siècle. La question du langage se posa dès le début. Le début de quoi ? De la grande crise de l'Occident. Le langage s'effondre, lui aussi, avec les autres références. La certitude du discours s'effrite et devient problématique. Pourquoi ? Ce n'est ici ni le moment ni le lieu de répondre à cette question. Je la pose et je reviens aux pourparlers autour de la centrale révolutionnaire. Dans une réunion de notre groupe, Pierre Morhange décida qu'on ne fusionnerait pas avec le groupe surréaliste, et que, pour éviter la confusion, on formulerait des réserves sur une question fondamentale. Laquelle ? Celle de Dieu. Je fus chargé de le déclarer lors de la constitution de la centrale. Je dois dire que

j'avais honte de cette mission. Encore une petite contradiction en passant. Lors de la séance, je fus accueilli par des huées, imaginez : Crevel et Benjamin Péret qui étaient là… Eluard seul eut quelque indulgence pour ma déclaration. Moi, j'avais honte, et j'aurais bien fait ce qu'on n'appelait pas encore une autocritique, mais on m'avait chargé d'une mission et je l'accomplissais. Ce qui m'avait frappé, c'était la mort de Dieu, et non pas l'appel à Dieu. « Dieu, mon os, mon dos », disait lyriquement Pierre Morhange.

Je ne me souviens plus à quelle date André Breton me convoqua chez lui pour me soumettre à un examen qui ne fut pas sans me rappeler celui que j'avais subi quelques années auparavant chez mon éventuel beau-père. J'ai été deux ou trois fois chez lui, rue Fontaine. Dès la première fois, ce fut extrêmement sévère : « Qu'est-ce que vous avez lu ? » Je n'ai pas osé lui dire que j'avais lu et approuvé Nietzsche, parce que ça me mettait en difficulté avec l'affaire de Dieu, je veux dire avec Dieu comme affaire. Alors que la contradiction entre le Dieu chrétien et le monde moderne n'était déjà plus ma contradiction, la revue *Philosophies* avait lancé une enquête sur Dieu avec un grand retentissement et beaucoup de réponses plus ou moins saugrenues. Morhange, prisonnier du mythe judéo-chrétien, fut ensuite déchiré entre le parti communiste et le mouvement sioniste. Destiné par son idéologie au sionisme, il adhéra avec le groupe au P.C.F. Imaginez ce déchirement : le Messie poétique politiquement crucifié… Je

reviens à l'entretien avec Breton. Il me montra sur sa table un livre, la traduction de la *Logique* de Hegel par Vera, une assez mauvaise traduction, et il prononça une phrase dédaigneuse dans le genre : « Vous n'avez même pas lu cela ? » Quelques jours après, je me mettais à lire Hegel, ce qui m'amena à Marx.

Le surréaliste avec lequel j'ai eu le plus de relations, ce fut Eluard. On l'avait chargé de m'aider et de me surveiller. Et j'ai même assisté à certaines des épreuves initiatiques du groupe. A la première représentation du *Soulier de satin,* au théâtre des Champs-Elysées, j'ai vu quelqu'un se lever et injurier, d'une manière prodigieusement et ingénieusement grossière, quelques personnes dans l'assistance, en particulier quelques dames de belle apparence. Je me demande si ce n'était pas Georges Sadoul, l'auteur de la grande *Histoire du cinéma.* J'ai assisté à l'épreuve qui consistait, pour le candidat, à aborder des filles dans la rue, vêtu d'une soutane. On a bien rigolé. Le groupe « Philosophies » participa à quelques beaux scandales. Par exemple, au dîner Saint-Pol Roux, à la Closerie des Lilas. Mais tout cela a été tellement raconté... Eluard avait quelque chose d'un frère aîné, d'une grande bonté, quelque chose d'apaisant, alors qu'André Breton avait toujours l'air, à chaque phrase, de déterminer pour un millénaire l'orthodoxie surréaliste. Ce n'est d'ailleurs pas par hasard qu'il lisait Hegel ; le surréel a un rapport dialectique, c'est-à-dire de lutte et d'unité, puisqu'il n'y a pas d'unité sans lutte et pas de lutte sans unité, avec le réel. J'ignore

si les exégètes innombrables ont mis l'accent sur ce rapport dialectique entre le réel et le surréel et sur le rapport entre la dialectique hégélienne et l'image du surréel. Les citations de Hegel, qui se trouvent notamment dans *L'Amour fou,* le montrent assez bien. L'important, pour moi, je le souligne en passant, ce fut, un peu plus tard, l'interrogation sur l'imaginaire surréaliste à propos de l'aliénation. Je découvrais ce concept, corrélatif d'un un projet désaliénant, chez Hegel et chez Marx. J'ai cru comprendre que, pour Breton, l'image poétique, l'image surréaliste avait un rôle désaliénant, donc une portée révolutionnaire : la révolution par la poésie. Or, je ne pus me résoudre, au cours de cet examen, à attribuer ce rôle à l'image poétique. D'où le rebondissement de la théorie de l'aliénation.

Chez Eluard, moins doctrinaire que Breton et plus poète, il y avait un perpétuel effort de compréhension. Ses questions portaient toujours l'empreinte de sa bonté, au sens où Apollinaire parle d'une ardente bonté. Les surréalistes voulaient savoir qui j'étais, ce que je faisais, comment je vivais. Eluard me posait des questions d'une façon si peu inquisitoriale que je n'avais jamais le sentiment de me soumettre à un interrogatoire. Je consentais à ces entretiens dans ces conditions. Eluard, c'était une présence. J'ai continué à le rencontrer et je l'ai revu peu de temps avant sa mort. Certaines de ses confidences — mais étaient-ce des confidences ? — m'ont marqué. Après une discussion sur Spinoza, sur la

tradition biblique et messianique, il m'a dit : « Je ne sais pas ce que c'est l'infini. Je ne sais pas davantage ce que c'est que le fini. Je vis entre le fini et l'infini, dans mon domaine, c'est peut-être l'ambiguïté, je suis normand. Avec la vie, avec ce qu'il y a dans la vie, je vais en rusant. Je tire parti de tout. J'ignore l'absolu… » Une autre fois, il m'a commenté d'une manière qui me laissa pantois le vers d'Apollinaire : « Mon Dieu que la guerre est jolie ! », à peu près en ces termes. Il m'expliqua que l'ennui devenait si profond à certaines périodes que la guerre s'accueille comme une délivrance. Je m'en souviens parce que j'avais abordé ce thème assez timidement dans un livre écrit en coopération avec une femme, un roman paru chez Grasset sous le titre : *Le Mauvais Temps*. Je n'ai pas signé ce livre, mais j'y ai largement coopéré. La timidité, le manque d'audace m'ont empêché d'aller jusqu'au bout de ce thème. Le livre a paru en 1934.

Quant à Aragon, notre amitié s'est très vite détériorée dès que j'ai compris qu'il en savait plus que moi et plus que quiconque en France sur Staline et sur le stalinisme. En particulier par Elsa Triolet. Quand on a le sentiment d'avoir été dupé par un ami ou par un camarade, l'amitié s'en va avec l'estime. Aragon ? Un bon écrivain, paraît-il. Je m'en fous. Vous savez déjà ce que je pense de la littérature, de sa vanité, de ses tricheries. Vous savez ce que je pense du roman en particulier, ce genre en pleine décadence, sans cesse

relancé par une grossière publicité. De l'œuvre d'Aragon, des œuvres de quelques écrivains de notre époque, je tirerais plutôt les arguments d'une polémique contre l'homme de lettres. Avant la guerre, une expérience commune me rapprochait d'Aragon : la critique du surréalisme. La poésie, l'image, le symbole ne libèrent pas ; ils n'apportent qu'une simulation de la liberté. Il ne s'ensuit pas que l'on doive faire une confiance absolue à la politique, ou, si vous voulez, que l'on fasse de la politique un absolu, pour atteindre la liberté. L'aliénation politique ne remplace pas avantageusement l'aliénation littéraire.

Ce que j'ai apprécié chez certains surréalistes, c'est le style de vie. Comme chez Dada. Eluard métamorphosait la quotidienneté par sa poésie. Peut-être parce que j'avais une grande affection pour lui, je trouvais, quand il entrait dans une pièce, qu'il n'y entrait pas comme un autre. Etait-ce le naturel ? La simplicité, comme on dit souvent ? Etait-ce la présence ou le style ? Il irradiait. Le moindre de ses gestes, la moindre de ses paroles révélaient une sorte d'état de grâce poétique. Alors que Breton croyait atteindre à travers le poème et la poésie un absolu, Eluard se contentait, ce qui n'est pas rien, de transfigurer le quotidien. Cette métamorphose de la vie quotidienne m'a fait communiquer avec le surréalisme à travers Eluard. Ce message, beaucoup plus tard, je l'ai transmis aux situationnistes.

A mon avis, le surréalisme s'épuise aux environs de 1930, en tant que vertu, au sens nietzschéen de ce

terme. Il se perd, lui aussi, dans les marécages de la vie politique et des discussions entre dogmatismes. Dès qu'il a des relations avec le Parti d'abord, et ensuite avec le trotskysme, André Breton abandonne le projet de vie autre, encore que ce projet transparaisse dans *Nadja* ou dans *L'Amour fou*. Il se dirige, à travers la déception politique, vers les Arcanes, ce néo-romantisme de l'obscur, de l'inconscient, qui n'est plus une façon de vivre, mais l'appel permanent à une sorcellerie, ou plutôt à un ensorcellement. L'aliénation par l'image et dans l'imaginaire se confirme. Dès le début, dès 1925, il m'apparut chez les surréalistes qu'ils étaient pris dans une contradiction déjà signalée, et sur laquelle je veux insister avant d'aller plus loin : la contradiction, entre, d'un côté, la littérature, l'écriture, et, de l'autre, la vie, l'œuvre vivante et la vie comme œuvre. Je les ai vus devenir des littérateurs. D'ailleurs, Tristan Tzara ne cessait de me le dire, et il l'avait écrit polémiquement, en maintenant l'idée d'une a-littérature. Lui, Tristan, il écrivait de moins en moins, il imaginait des improvisations dramatiques, des œuvres dont je ne crois pas qu'elles aient été complètement écrites. Telle cette pièce que je n'ai pas vue, présentée vers 1929 au théâtre des Champs-Elysées devant un parterre de têtes couronnées : *Mouchoirs de nuages*. Je pense que les acteurs traitaient en commedia dell'arte un texte qui leur suggérait leur rôle plus qu'il ne le prescrivait. Du moins, c'est ce que m'a dit Tzara qui n'écrivait presque plus et qui imagina *Mouchoirs de nuages* pour gagner de

l'argent, car il venait de se brouiller avec une femme et avait quelques ennuis. J'ajoute en passant que je ne quittais jamais une attitude critique, celle du philosophe, vis-à-vis de mes amis, aussi bien Max Jacob que Tristan Tzara ou Eluard.

Conformément à l'idée nietzschéenne que tout visage est un masque et que les masques tombent les uns après les autres, je me demandais toujours quelle part de comédie il y avait dans leurs gestes et dans leurs actes, quel rôle ils étaient en train de jouer. Sous ce regard nietzschéen, Max Jacob n'était qu'un petit bouffon, un petit fou de Dieu. Eluard et Tristan résistaient mieux, et, cependant, restaient pour moi énigmatiques. J'ai vu Tristan Tzara écrire sur une table de café, chiffonner et jeter le papier, et déclarer ensuite : « Je viens d'écrire un poème... » Je me demandais jusqu'à quel point ce mépris de l'écriture et de la littérature était feint et s'il avait vraiment écrit un poème. Je me disais : « Rentré chez lui, il se mettra à sa table, se souviendra de son poème, et l'écrira pour la postérité. » Feinte ou non, cette attitude avait un sens. Le dédain pour la littérature, pour l'écrire autre qu'expérimentale, et surtout, pour l'écriture absolue de l'homme de lettres, je l'ai toujours gardé. Depuis des années et des années, je n'arrive pas à lire un roman. Je n'ai jamais pu lire beaucoup d'œuvres appartenant à ce qu'on appelle la littérature, sauf quelques-unes, les plus grandes. C'est arrogant de ma part de dire que ces œuvres, les plus grandes, me

servent de critères. En quoi sont-elles grandes ? Parce qu'elles remuent les parties tranquilles et inertes du vécu, parce qu'elles introduisent quelque chose dans le tissu du vécu. Je serais tenté de nommer ces œuvres translittéraires. Des noms ? Des titres ? Je pense évidemment à *Zarathoustra,* et aussi à *Don Quichotte,* et à Pascal ; j'y range les lettres de Diderot à Sophie Volland. Et puis *La Vie d'Henri Brulard* et les *Souvenirs d'égotisme*. Bien sûr, Stendhal racontait sa vie. Il s'y montre comme un sujet, quel énorme *ego* ! Son récit est linéaire et, pourtant, il n'ennuie pas une seconde. Chez Flaubert, seuls *Bouvard et Pécuchet* m'importent, car Flaubert, dans ce livre, a touché quelque chose d'extraordinaire, justement l'écrire et l'écriture, C'est dans *Bouvard et Pécuchet* que je découvre le concept de l'écriture, car Bouvard et Pécuchet, ce sont les gens de l'écriture, qui en vivent, des copistes, des bureaucrates, qui aspirent à sortir de la bureaucratie et qui y retombent. Une situation très générale !... J'ai connu des gens de lettres faisant flèche de tout bois, monnayant chaque page d'écriture, travaillant pour le marché. Je ne saurais dire assez mon mépris pour ce genre d'activité. Mais enfin, on gagne sa croûte comme on peut. Quant à ceux pour qui l'écriture tend vers un absolu, je les plains, car ils se trouvent vite face à face avec leur mort.

L'écriture ? J'ai lu une bonne partie de ce qu'on a écrit sur récriture. Il y a bien plus de vingt ans, avec Roger Vailland, auquel me liaient une grande amitié et une grande complicité, nous nous demandions ce

qu'apporte et ce que représente l'écriture. Nous nous demandions aussi ce qu'il fallait faire de la philosophie, ce qu'il fallait faire de l'histoire. En ce qui concerne l'écriture, Roland Barthes a posé le premier jalon, très fermement planté, il y a une vingtaine d'années, avec le concept de « degré zéro ». Ce concept ne correspond pas exactement à mon expérience, puisque ceux qui écrivent sur l'écriture sont tous des spécialistes de l'activité écrivante, et que, plus ou moins lucidement, ils en tentent l'apologie. Ils fétichisent l'écriture comme une pratique spécialisée et privilégiée, donc élitique, ce qui me gêne. Même le plus fin d'entre eux, Roland Barthes, ne me paraît pas exempt de ce reproche, encore qu'il corrige son élitisme par une subtile autocritique. Le degré zéro ? Je déclare ironiquement que je souhaite m'en tenir là. Le degré zéro me suffit. Pas de rhétorique. Pour attaquer le capitalisme, pour analyser l'Etat, pour décrire l'espace instrumental du capitalisme moderne ou la nouvelle division du travail productif à l'échelle mondiale, je n'ai pas besoin de libérer les signifiants des signifiés, mais seulement d'affiner des concepts et d'en introduire quelques nouveaux concepts.

Je souhaite donc écrire au degré zéro, comme Balzac ou Stendhal, ou peut-être les deux, souhaitaient écrire à la manière du Code civil. Quant à la révolution par l'écriture et dans le langage, quelle mystification ! Quelle mondanité bien parisienne !

3

Le Parti

— Vous avez dit que, toute votre vie, vous avez souffert d'une contradiction majeure. D'un côté, le goût pour l'hérésie et l'individualisme, de l'autre, l'amour, voire le besoin de la discipline. Et cependant, vous êtes devenu communiste et membre du Parti. Une telle contradiction, comment cela se vit-il quotidiennement ?

— Il est temps, en effet, d'interrompre nos propos sur l'avant-gardisme, pour nous occuper de cette

vaillante arrière-garde qui couvre depuis plus d'un demi-siècle la retraite stratégique de la classe ouvrière. Votre question touche un point névralgique. Comment concilier la discipline exigée par l'action avec la spontanéité, et d'abord avec la spontanéité intérieure, avec le chaos dionysiaque ? Cette difficulté, cette contradiction ne me sont pas propres, elles ont une portée générale. En ce qui me concerne, si j'ai adopté le marxisme sur le plan doctrinal, ce fut au nom d'une thèse depuis lors annihilée par Staline et le stalinisme, la théorie du dépérissement de l'Etat, que j'ai découverte avec une joie inoubliable dès la première lecture chez Marx, Chez Engels, chez Lénine. Le marxisme m'est apparu comme critique radicale de l'Etat, il le reste pour moi, un demi-siècle plus tard, et j'affirme qu'il y a, entre Marx et ses prédécesseurs, entre Marx et Hegel, une coupure politique, et non pas une coupure philosophique ou épistémologique. Je voudrais le crier par-dessus les toits pour éviter deux dangers : le premier, c'est que cette vérité disparaisse dans les prétendus éclaircissements épistémologiques ; le deuxième, c'est qu'elle se banalise en tombant dans le domaine public. En un demi-siècle, ni la lumière venue de Marx ni l'éclairage du marxiste, pour employer ces métaphores, n'ont changé, puisque la thèse du dépérissement de l'Etat contient la critique centrale du stalinisme en tant que révision et déviation du marxisme. Entre Marx et Bakounine, il n'y avait pas désaccord fondamental, mais quelques malentendus au sujet de la fameuse période de transition.

Il s'agissait, pour Marx, de la transition entre capitalisme et communisme, ainsi que du rôle de la révolution politique et de la période socialiste. La pensée théorique, chez Marx, résolvait par anticipation le conflit entre la pensée anarchisante et la pensée révolutionnaire se voulant scientifique. Par la suite, la pratique a approfondi ces contradictions au lieu de les résoudre ; pourtant, pendant une longue période d'action militante, je ne me suis pas senti gêné. Et j'en viens au second point : la même contradiction ne se vit pas toujours de la même manière. Le conflit que vous désignez peut provoquer une abnégation plus grande, un dévouement plus fort et plus affiché par lesquels la volonté d'autonomie se sacrifie à l'organisation. Telle fut, pour moi et pour bien d'autres, la situation personnelle dans le Parti pendant une dizaine d'années.

Vers 1936, le P.C. s'approche du pouvoir : il change, l'institution prend le pas sur l'organisation militante. Le P.C. ne se contente pas de suivre la voie soviétique, d'adopter le modèle soviétique de croissance et de planification ; il imite l'appareil politique de l'U.R.S.S. Pendant toute cette période, le dévouement, actif et aveugle, je dirais volontiers vécu plutôt que conçu, a eu de graves conséquences. Il a permis l'établissement du stalinisme. Entre 1928 et 1935, une poignée de militants, dont je faisais partie, a jeté les bases de l'organisation communiste et a planté ses racines dans la population française. Nous

faisions l'histoire sans savoir ce que nous faisions, et nous n'avons rien compris à la transformation du mouvement communiste, par en haut. D'ailleurs, à chaque questionnement, comme vous le savez et comme il faut le rappeler, une vague nouvelle d'événements et de problèmes balayait les interrogations. Hérésies ? Non. Je parlerai plutôt en termes de périphérie, en donnant à ce dernier mot une acception large.

Pour moi, les périphéries, ce ne sont pas seulement des gens éloignés par rapport au centre, qu'il s'agisse d'un centre de pensée ou d'action. Les périphéries vont parfois très près du centre ; elles fournissent même l'approche pour arriver au centre. L'espace social ne se définit pas comme l'espace géographique par des distances mesurables. A Paris même, les périphériques ne sont pas loin du centre, qu'il s'agisse des ouvriers étrangers ou des contestataires au sein des organismes officiels. Aujourd'hui, je ne me présenterai pas du tout comme un hérétique. Je répète que j'étais un périphérique dans tous les domaines. Ce qui m'a évité l'érosion, le nivellement, qu'opèrent autour d'eux, dans la mesure du possible, les centres.

Cette remarque rejoint une observation importante, à savoir que seuls les périphériques parviennent à la conscience et à la connaissance des centres. Immergés dans la centralité, celle de la pensée ou de la décision, les gens en perdent conscience. En ce moment, je lis beaucoup d'écrits politiques, et je suis

frappé par l'absence de réflexion sur l'Etat et la politique chez les politiques eux-mêmes. Ils parlent tactique et non politique. Immergés dans la vie politique, ils ne la mettent pas en question, qu'il s'agisse des énarques qui ignorent l'Etat dont ils seront les instruments ou les maîtres, qu'il s'agisse des politiques professionnels. Aucune réflexion approfondie sur ce que sont la politique et l'Etat, sans doute parce que la réflexion les troublerait à tel point qu'ils ne pourraient plus fonctionner efficacement comme administrateurs ou comme hommes de gouvernement. Il en va de même pour certains milieux parisiens. Leur satisfaction naïve ou leur aigre récrimination leur cachent et le lieu qu'ils occupent et le fonctionnement des affaires.

Chaque fois que j'arrive des Pyrénées, je reprends une vive conscience de Paris, de ses séductions et de ses dangers, et, principalement aujourd'hui, de la séparation immense entre le peuple plongé dans la vie quotidienne et l'élitisme intellectuel, fût-il de gauche. J'aime passionnément Paris, mais aussi New York ou telle autre capitale, disons Amsterdam. Il me plaît de dire que je suis Occitan, c'est-à-dire périphérique — et mondial — en sautant allégrement par-dessus la francité. La conscience périphérique menée méthodiquement permet d'atteindre à la connaissance de la centralité, et même à la mondialité. Les hérésies ? Puisque cela vous préoccupe, je vais y répondre. Il est vrai que je me sens dans la ligne des

hérétiques, considérés comme des périphériques. Vous ai-je déjà dit que j'attribue à l'hérésie abélardienne une place immense dans l'histoire de la philosophie ? Quelques mots donc, en passant, sur mon héros philosophique, Abélard, que je ne veux pas oublier au profit des courants souterrains, auxquels, d'ailleurs, il fut lié. Abélard n'a pas seulement ébranlé la croyance dans les Universaux : il a ébranlé l'adhésion au Logos, c'est-à-dire au Verbe, c'est-à-dire à la personne du Christ. Il représentait cette hérésie que les historiens de la religion et des hérésies nomment « paraclétisme ». Le Paraclet, je pense que beaucoup je gens l'ignorent, c'est l'Esprit-Saint, la troisième Personne de la Trinité, celle dont on parle le moins. Une fois, revenant de Strasbourg à Paris en voiture par les petites routes, j'ai eu une véritable émotion en découvrant, en Seine-et-Marne, un hameau qui porte encore le nom de Paraclet. C'est là qu'Héloïse devint abbesse dans l'abbaye fondée pour elle par Abélard. Les lettres d'Abélard et d'Héloïse ne se comprennent pas autrement, elles sont leur adhésion réciproque à cette thèse théologique de l'Esprit qui souffle en tempête, qui bouleverse le monde en réconciliant la chair et la conscience, c'est-à-dire le Cosmos et le Logos, le Père et le Fils dans la Trinité métaphysique et théologique. Le paraclétisme, c'est la grande hérésie, qui court souterrainement sous le dogme officiel de l'Eglise et qui l'anime. De cette hérésie, je trouve des traces un peu partout, jusque dans le monde moderne. Si je devais reprendre une attitude

religieuse, j'hésiterais longtemps entre le bouddhisme et le paraclétisme.

Je plaisante. Le sérieux, dans l'affaire, vient de ce que les hérétiques attendaient et attendent encore l'incarnation de la troisième Personne de la Trinité, c'est-à-dire de l'Esprit. Ils admettent que l'Esprit s'incarne dans des intelligences et des activités subversives. Ce qui donna pendant le Moyen Age, et même pendant la Renaissance, une grande ampleur à cette tendance, qui inspira plus d'une révolte. J'aurai plusieurs fois l'occasion de dire que l'histoire de la pensée et de la philosophie devrait se récrire aujourd'hui en fonction de ces tendances marginales. L'aspect périphérique englobe le précédent. Les hérésies naissaient dans des périphéries, elles étaient des périphéries par rapport au lieu où l'orthodoxie s'institutionnalisait. Abélard venait de Bretagne, et le grand Joachim de Flore, auteur de *L'Evangile éternel,* habitait la Sicile, carrefour des idées au XIIIe siècle. Vous savez sans doute que *L'Evangile éternel* divise le temps en trois périodes : celle de la Loi, qui correspond au Père, celle de la Foi, qui correspond au Fils, le Christ, et enfin celle de la Joie, qui correspond à l'Esprit. N'est-ce pas magnifique ?... La périphérie englobe l'hérésie. On le voit bien aujourd'hui dans le sein de la vieille Eglise décadente et pourrissante : les périphéries inventent encore des idées, comme en Amérique latine où apparaissent de véritables hérésies, c'est-à-dire un catholicisme révolutionnaire.

— *Mais le Parti, c'est le contraire d'une périphérie. Et d'abord, quand y êtes-vous entré ?*

— En 1928, après une longue réflexion, en liaison avec la réflexion parallèle du groupe surréaliste, en même temps que mes amis du groupe des philosophes. Nous étions d'accord avec les poètes sur le principe de l'adhésion au mouvement révolutionnaire. Ce mouvement n'apparaissait alors que dans le parti communiste. Il est vrai que, dès 1925, date cruciale pour l'analyse des mouvements dans l'après-guerre (j'entends la Première Guerre mondiale), on eut quelques nouvelles d'U.R.S.S. à propos de Trotsky. Mais ces informations restaient très vagues. Personne, à ma connaissance, en Occident, ne savait exactement en quoi et sur quoi portaient les désaccords. Dans l'ensemble, nous nous accordions, nous les philosophes, avec les poètes surréalistes pour adhérer au Parti sans perdre pour autant les différences qui nous distinguaient d'eux.

En 1928, le mouvement communiste est encore un *mouvement*. Il n'est pas institutionnalisé. L'appareil est encore faible, travaillé par toutes sortes de contradictions. Le parti et le mouvement communiste, à ce

moment-là, c'est encore une certaine façon de vivre, et j'y entre en voyant dans Marx un adversaire du socialisme d'Etat, avec l'idée, fondée sur les textes, que la révolution russe ne va pas vers un socialisme d'Etat, mais vers l'application du principe de la démocratie à la base, à savoir les soviets. Cette attitude peut paraître aujourd'hui naïve, mais seul son rappel nous remet dans l'atmosphère de cette époque. Il faut dire que mon information sur les réalités soviétiques laissait beaucoup à désirer. N'oubliez pas que les informations venaient encore de la période brillante, celle de la fermentation révolutionnaire, pendant laquelle la révolution apparaît comme puissamment créatrice : la période des premiers films d'Eisenstein, la période où les Russes inventent le montage filmique, la période, aussi, des constructivistes, ces admirables architectes qu'Anatole Kopp a exhumés récemment. A propos de je ne sais plus quel bâtiment construit à Paris pour l'Exposition des arts décoratifs, nous entendons longuement parler des constructivistes. Nous apprenons aussi beaucoup sur la musique en Russie, sur Prokofiev, sur la littérature révolutionnaire. Il nous semble alors, et ce n'est pas faux, qu'il se passe là-bas une prodigieuse fermentation créatrice. J'ai rencontré Essenine à Paris, chez Raymond et Isadora Duncan. Le « renard roux » me fit une impression énorme. L'avant-garde mondiale, c'était Khlebnikov, Essenine et Maïakovski. Le stalinisme montait à l'horizon, soleil noir. Et ce que nous apprenions venait de l'aube révolutionnaire.

Qui pouvait comprendre ce qui allait se passer ? Les arguments des autres, de la bourgoisie et de la social-démocratie nous semblaient dérisoires. Comprenez-vous bien cet enthousiasme sur lequel le mouvement communiste a longtemps vécu en le dévorant ?

En 1928, nous allons donc, mes amis et moi, nous faire coincer dans le stalinisme, mais nous ne savons pas ce que c'est que le stalinisme, pour l'excellente raison qu'il n'existait pas encore. Bien sûr, là-bas en Russie, il existe virtuellement, à l'état de noyau institutionnel et organisationnel qui se fortifie, à l'état de centre virtuel, qui se constitue ; mais nous n'en savons rien. Nous ne le saurons que beaucoup plus tard, et très lentement. Et encore maintenant, nous savons mal ce qui s'est véritablement passé. Donc en 1928, jeune adhérent du P.C., je porte en moi l'espoir que le socialisme d'Etat, dont j'ai beaucoup entendu parler, puisqu'en France, il est acquis que le socialisme se définit par la propriété étatique et la gestion étatique des moyens de production (c'est comme cela que la social-démocratie, avec Léon Blum, présente l'avenir socialiste, l'Etat propriétaire et l'Etat patron), je porte donc en moi l'espoir que le socialisme russe ne suivra pas le modèle social démocrate. Que de malentendus ! direz-vous. Bien sûr, et un éclaircissement théorique aurait beaucoup gêné les dirigeants du mouvement communiste, d'où la rapide dégénérescence de la théorie qui ne consistait qu'en injures inconsistantes contre les réformistes Vous croyez peut-être que

je plaisante en rappelant que j'ai adhéré au parti communiste après avoir lu Marx et Lénine, dans l'espoir d'un socialisme non étatique ? Mais non, je ne plaisante pas, et j'affirme que mon cas n'était pas rare. Le mouvement communiste naissant ne se recruta pas parmi les personnalités autoritaires, mais parmi les anarchisants. Beaucoup, parmi ceux-ci, se transformèrent en intégristes, en dogmatiques, en autoritaires. Pas moi. Ce qui est survenu chez les surréalistes, je n'en ferai pas le compte rendu. La date cruciale, pendant cette période, c'est 1925. A cette date, les publications de l'Internationale communiste proposent une ébauche d'analyse du capitalisme et parlent de stabilisation provisoire. Ce mot nous frappe, mes amis et moi, et peut-être les surréalistes. Nous pensons qu'une période révolutionnaire s'ouvre. En 1925, la stabilisation provisoire nous apparaît comme un ralentissement momentané du processus révolutionnaire et comme l'ouverture d'une période de montée du mouvement à long terme, en Europe, dans les pays industriels. En 1925, c'est aussi la guerre au Maroc, la guerre du Rif, et nous prenons position, poètes surréalistes et philosophes associés, avec le parti communiste contre la guerre du Maroc. Les manifestations violentes, les heurts avec la police nous paraissent la preuve que le jeune parti communiste est véritablement le parti révolutionnaire. Or. les gens qui nous accueillaient dans le Parti n'avaient pas lu Marx. Je ne vous dirai pas que la lecture de Marx me rendait suspect, mais je crois qu'elle suscitait tout de

suite une certaine méfiance. Ces braves militants étaient, à leur manière, des empiristes. Ils représentaient la classe ouvrière, un point c'est tout. Croyez-vous qu'il y avait des discussions politiques ? Non. Elles étaient réservées aux instances politiques, et l'acceptation de ce fait entrait déjà dans l'esprit du Parti. J'insiste. A partir de la suppression de la *Revue marxiste,* c'est-à-dire en 1928-1929...

— *Quel rôle jouait exactement la* Revue marxiste ?

— Je donnerai quelques détails sur ces faits bien oubliés, mais qui permettent de déterminer le climat de l'époque. A une certaine date, notre groupe de philosophes, qui avait déjà publié deux revues, la revue *Philosophies* et une revue intitulée, d'une façon paradoxale et provocante, *L'Esprit,* prit l'initiative d'une nouvelle revue, la *Revue marxiste.* Le groupe comprenait principalement Morhange, Guterman, Friedmann, Georges Politzer et moi. Un peu plus tard, Paul Nizan. Dans les premières revues, il y eut, pêle-mêle, dans une extrême confusion, beaucoup d'idées, et l'on pourrait y retrouver des germes et des ébauches de ce qu'il y a eu depuis sous les noms de phénoménologie, psychanalyse, existentialisme, voire structuralisme. L'erreur, de notre part, ce fut certainement, avec l'adhésion politique, d'abandonner ces directions esquissées, sans aller plus loin dans chaque direction.

Fait déjà significatif : l'adhésion politique cassait nos propres recherches, nos élans spontanés ; nous entrions dans le Parti et dans le marxisme comme dans un ordre nouveau, j'allais dire un ordre monastique. Nous croyions que c'était une vie nouvelle, et c'était une cassure, un flétrissement. Georges Friedmann apporta l'argent nécessaire pour fonder une maison d'édition, « Les Revues », qui publia aussitôt la *Revue marxiste* et la *Revue de psychologie concrète,* dirigée par Politzer. La *Revue marxiste* se voulait très ouverte, et la plupart de ses collaborateurs refusaient l'économisme auquel se réduisait : déjà la pensée marxiste. Les dirigeants du mouvement communiste, et particulièrement les représentants de la IIIe Internationale à Paris, ceux qu'on appelait : les « yeux de Moscou », trouvaient sa seule existence intolérable. Une publication qui se disait marxiste et qu'ils ne contrôlaient pas... Il fallait la torpiller. Effectivement, parmi les membres du Parti qui s'occupaient de la *Revue marxiste,* la plupart i étaient peu contrôlables, indisciplinés et classés comme tels. Parmi nos amis, et dans les cellules, cela ne gênait personne. On vit poindre çà et là l'accusation de « manquer de vigilance ». A la base, le soupçon naissait. La moindre déviation idéologique se mit à passer pour opération policière. Mais on n'en était qu'au début.

A la fin seulement de ces années arrivèrent des gens plus contrôlés, plus disciplinés, comme Paul Nizan, qui comprit parmi les premiers ce que nous ne sentions pas et dont nous ne voulions pas, à savoir que l'on

pouvait faire carrière dans l'appareil. La *Revue marxiste* disparut à la suite d'une affaire rocambolesque. Il faudrait ici, pour la raconter de bout en bout, composer un roman policier, avec un commencement et une fin. La difficulté est bien connue : la fin d'un récit se conçoit clairement, et c'est elle qui stipule le commencement. L'affaire de la *Revue marxiste,* je ne la connais que trop : suppression de la revue et de la maison d'édition, exclusion, pas de moi-même, mais des meilleurs de mes amis : Norbert Guterman obligé de partir pour l'Amérique, Morhange obligé d'aller dans un coin de province. Voilà la conclusion. Mais le début ? Il n'y a pas de commencement à cette histoire. A telle ou telle date, la constellation des intéressés et des concernés est déjà là, chacun avec son passé et avec son histoire. En 1928, c'est-à-dire un peu après les faits romancés par Paul Nizan dans *La Conspiration,* on ne conspire plus, on ne croit plus en la révolution immédiate. On veut analyser la situation et penser théoriquement. Il y a des gens à qui cela ne plaît pas du tout, qui nous guettent, mais nous ne le savons pas. Seul Pierre Morhange aurait pu écrire ce roman policier, mais il est mort. Georges Friedmann garde le silence. Quant à Norbert Guterman, ce passé l'ennuie ; il a émigré aux Etats-Unis à la suite de cette histoire et n'aime pas à en parler, de telle sorte que le roman ne sera jamais écrit. Voici à peu près l'histoire ; je ne l'ai jamais racontée complètement, et je ne puis le faire, car il me manque beaucoup d'éléments d'information. Mon ex-ami, Georges Friedmann,

venait d'hériter d'une assez grosse fortune. C'était un jeune agrégé de philosophie, profondément honnête en tant que philosophe. Je me suis moqué de lui dans tel ou tel écrit, ce n'est pas gentil. On peut être naïf sans être innocent, être innocent sans naïveté, on peut être naïf et innocent sans être roué, mais, entre tous ces termes, il n'y a pas toujours de frontière.

Ce fils de banquier devenu philosophe éprouvait le profond antagonisme entre l'Etre et l'Avoir. Il pensait que, pour Etre, il fallait cesser d'Avoir. De sorte qu'il voulait se débarrasser de sa fortune. D'où des complications assez cocasses : imaginez ce qui peut se passer sur la place de Paris lorsqu'on apprend qu'un brave garçon, doté de convictions philosophiques profondes, désire se débarrasser d'une fortune assez coquette ! Imaginez l'afflux de prétendants, si j'ose dire, et leur manière de courtiser la fortune qui peut leur tomber dans les bras. Il s'ensuivit des scènes d'une qualité assez rare de comique politique. Par exemple, au moment des élections de 1928, je crois, le philosophe en mal d'argent se dirige vers le siège du Parti, à ce moment rue La Fayette. Il demande audience auprès du responsable des intellectuels, un brave militant très gentil qui s'appelait Boutonnier. Il obtient son audience, il dit qu'il apporte son adhésion, mais ajoute timidement : « Je suis très riche, trop riche. Si le Parti a besoin d'argent pour les élections... » Il se prépare, j'imagine, à sortir son carnet de chèques, quand le responsable se dresse de toute sa dignité :

« Monsieur, nous ne mangeons pas ici de ce pain-là. Sortez, provocateur ! » Cette anecdote montre les rapports du Parti avec les intellectuels. Un jeune bourgeois plein de mauvaise conscience, intoxiqué par la philosophie, apporte son fric à la révolution et se fait foutre à la porte par un brave type, bien honnête, un de ces hommes qui, comme moi, ont fait le Parti, un professeur de l'enseignement primaire ou de l'enseignement technique, un homme plein de dévouement, de naïveté et d'enthousiasme. Là-dessus, mes amis font connaissance d'un étrange personnage, qui passait pour un des fonctionnaires de l'ambassade soviétique et aussi pour un émissaire de la Ire Internationale, ce qui aurait dû paraître très suspect à mes amis, étant donné les difficultés d'un pareil cumul. Ce personnage se produisait beaucoup dans les milieux parisiens, et notamment dans les parages du groupe surréaliste. Il me semble l'avoir aperçu lors de la création de la Centrale surréaliste, rue Jacques-Callot ; un beau type slave, affublé d'une femme superbe et d'un chien somptueux. De quoi donner confiance. Très playboy ! On chuchotait : « C'est un œil de Moscou. » Ce personnage explique à nos amis que, pour faire la révolution en pays capitaliste, il faut beaucoup d'argent : pour acheter des journaux, des consciences, des hommes. Pour cela, donc, les quelques millions dont disposaient les philosophes ne suffisaient pas. Ce n'était qu'une première mise de fonds. Il disposait, lui, d'une martingale infaillible, de quoi faire sauter la banque à Monte-Carlo.

Imaginez-vous la gamberge des philosophes !...

Pendant ce temps, je m'occupais ailleurs. Mon projet, c'était l'île de la Sagesse... Je finissais mon service militaire, pendant lequel j'avais vécu en partie le scénario de *La Conspiration*. J'ai pris une permission et me suis dirigé vers le golfe du Morbihan avec le projet d'acheter une île pour fonder l'école de la Sagesse. Je connaissais le golfe et une île, l'île du Cheval, sur laquelle s'érigeaient des bâtiments assez considérables, un peu ruinés. Mon projet, c'était de restaurer ces bâtiments et de transformer cette île en un haut lieu de la méditation philosophique et de la recherche théorique. L'île de la Sagesse ? Je savais déjà qu'il n'y a plus d'îles bienheureuses. Je crois que je ne voulais pas en faire l'île du bonheur ou de l'amour, mais l'île de la pensée combative. Dans ce libre territoire, on aurait appelé les persécutés du monde entier, et d'abord Trotsky. Que cela vous donne la mesure de la confusion des idées, puisque c'était pour nous le moment de l'adhésion au Parti. Le projet venait d'un philosophe allemand, Keyserling, mais je le transformais en projet révolutionnaire : une communauté de philosophes qui aurait élaboré la pensée théorique à l'échelon mondial. J'étais l'idéaliste du groupe, préoccupé de la théorie. Et les réalistes s'occupaient de gagner du fric pour la révolution et s'en allaient à Monte-Carlo. Ils ont joué, ils ont perdu. Combien ? Je ne le saurai jamais. Sans doute beaucoup. Ils jouaient à la roulette avec ce Soviétique. Naturellement, ce dernier fait,

on l'a démenti par la suite, et le type a disparu. Etait-il un agent des services spéciaux ? Je le croirais volontiers, car, dès ce moment, se mettait volontiers en place un très remarquable réseau. « Le traître » garda par-devers lui, paraît-il, une forte somme. Qu'en fit-il ? Si c'était un agent fidèle, il l'a versée à sa caisse ; si c'était un aventurier, il alla la croquer ailleurs. Donc, il s'ensuivit un grand scandale. Qui le souleva ? Politzer, qui prévint la direction du Parti et sans doute Nizan. Morhange a écrit un de ses meilleurs poèmes sous ce titre, « Le traître ». Fâcheuse idée ! Comment parler de traîtrise à propos d'une délation intérieure au Parti ? Je suis convaincu que Nizan donnait un compte rendu quotidien de ce qui se passait à la *Revue marxiste,* tandis que Politzer, lui, se décida brusquement à rencontrer un membre du bureau politique pour lui raconter toute l'histoire. D'ailleurs, les représentants à Paris de l'Internationale étaient au courant. Je pourrais les nommer. Ils ont mené l'affaire par-dessus les têtes des dirigeants français, qui ne demandaient qu'à les suivre. C'est un épisode décisif de la mise sous contrôle et de la stérilisation de la pensée marxiste. Cette affaire servit de prétexte pour supprimer la revue et pour exclure du Parti Norbert Guterman et Pierre Morhange. La décision parut dans la presse du Parti ; mon ami Norbert Guterman, qui n'écrivait que sous pseudonyme, parce qu'il était, comme tant d'autres révolutionnaires en Europe, d'origine polonaise, littéralement dénoncé à la police, quitta la France pour

l'Amérique : perte irréparable. Il avait rencontré peu auparavant une Américaine qu'il a épousée. Quant à Pierre Morhange, réintégré plus tard dans le Parti, son exclusion était absurde, simplement absurde. Cette affaire était encore plus parisienne que véritablement malhonnête. André Breton, dans le second manifeste surréaliste, nous attaque violemment en ces termes : « Lefebvre et Politzer qui ont perdu au jeu l'argent du Parti » ; ignoble accusation, puisque je n'étais pour rien dans l'histoire de la roulette, Politzer non plus, et puis ça n'était pas l'argent du Parti. Personne n'était coupable, puisque Friedmann n'a jamais risqué à la roulette que son propre argent. Ce procédé abject m'a définitivement séparé des surréalistes. Je crois, d'ailleurs, que l'accusation a disparu des éditions ultérieures de ce texte, le second manifeste surréaliste, mais je ne me suis pas donné la peine de vérifier. L'époque stalinienne était fort bien préparée, et l'on n'a rien inventé de mieux dans le genre des attaques *ad homines* pour atteindre les idées à travers les hommes.

Les surréalistes rivalisaient avec les gens de l'appareil. Autour de nous, chacun se disait : « Le Parti n'a-t-il pas eu raison d'intervenir pour mettre fin à un scandale ? » Et voilà comment on a brisé l'amorce d'une pensée marxiste autonome à cause de la naïveté de quelques philosophes qui se laissèrent attirer dans un traquenard, dans une pauvre histoire plutôt drôle que sale. Par la suite, je quitte Paris pour la province et

je m'en vais enseigner la philosophie dans une petite ville, Privas, où, bien entendu, personne n'avait entendu parler de rien, et où, même, je devins aussitôt secrétaire de rayon du Parti. Le Parti se composait alors de rayons, eux-mêmes composés de cellules, comme dans une ruche. Curieuse métaphore politique qui a un sens : le Parti formait une société à part. La terminologie changea avec l'organisation et le raffermissement de l'appareil qui n'était pas encore très consistant. Il ne me reste de ces périodes que des instantanés, je veux dire le souvenir d'instants. Vais-je raconter ces périodes en les recomposant avec des instants ? L'essentiel manquerait et je tomberais dans le quasi ou pseudo-roman. J'aime mieux laisser dans l'ombre les incertitudes, et ne dire que l'essentiel. Le voici : trente années de luttes pour une certaine conception de la révolution, contre des forces toujours grandissantes, repré- - sentées au début par quelques hommes d'appareil, mais, bientôt, par des hommes importants à leur ! manière, par exemple Politzer, et ensuite par l'appareil entier, un appareil colossal, à l'échelle internationale. On peut me demander pourquoi cette vaine lutte, cette perte d'énergie, a duré si longtemps. Je réponds d'abord qu'à chaque information sur ce qui se produisait en Russie ou au centre du Parti, ces éléments, le plus souvent très vagues, étaient tout de suite balayés par des informations nouvelles et plus dramatiques. Par exemple, au moment où s'appesantit la bureaucratie du Parti, vient la montée du fascisme. Au moment où l'on

recevait quelques informations sur ce qui se passait à Moscou, c'est-à-dire sur les premiers grands procès, la guerre menaçait. Comment faire état de ces renseignements dans ces conditions ? Je me suis battu en militant sur le plan pratique avec le Parti, mais en restant seul sur le plan théorique. Seul ? En France, oui, puisque Norbert Guterman venait de se fixer à New York. Avec lui, j'ai publié, à partir de 1930, les œuvres de jeunesse de Marx, notamment dans une petite revue, *Avant-Poste*. C'est d'ailleurs dans cette revue que nous avons publié le début de *La Conscience mystifiée*. Quelle était la thèse fondamentale de *La Conscience mystifiée* ? Celle-ci : ni la conscience individuelle ni la conscience collective ne peuvent passer pour critère de la vérité. Les formes de la conscience sont manipulées. La société moderne tout entière s'est construite sur la méconnaissance du fait fondamental, à savoir le mécanisme de la plus-value. La classe ouvrière elle-même ne connaît pas le mécanisme de sa propre exploitation. Elle la vit sur le mode de la méconnaissance, de l'humiliation. Rien de plus difficile que de faire entrer cette connaissance dans la classe ouvrière elle-même. D'où la possibilité, pour le fascisme, d'imposer des représentations inverses de la réalité : de se faire passer pour socialisme. L'inversion des rapports est possible, puisqu'ils n'impliquent pas en eux-mêmes, dans la pratique, leur propre connaissance et leur propre réflexion, mais, au contraire, leur propre méconnaissance. Telles étaient les thèses centrales de ce livre.

Je me souviens de ma stupeur lorsque j'ai constaté que le service de presse de ce livre en Russie avait été purement et simplement renvoyé par la censure, sans que les destinataires en aient jamais eu connaissance. Pas de discussion. Dans les cercles du Parti, pas davantage. Un de mes souvenirs cuisants, c'est celui de ma dernière rencontre avec Georges Politzer, peu de temps avant la guerre, en 1938. Je le rencontre sur le boulevard Saint-Michel, il me toise, il se dresse, écumant de fureur, la figure aussi rouge que ses cheveux, me foudroie du regard et me déclare, de sa célèbre voix rocailleuse : « J'ai commencé à lire tes élucubrations. Est-ce que tu sais ce que cela veut dire, élucubrer ? » Politzer avait préparé contre moi des articles foudroyants. Détail qui a joué pour moi un certain rôle en ce temps : j'ai appris que Maurice Thorez, qui allait au journal à ce moment-là tous les jours, les avait enlevés du marbre, en disant : « Non, on ne peut pas attaquer ainsi un camarade, c'est être dogmatique et sectaire. » J'étais accusé par Politzer de véhiculer la pensée fasciste, alors que *La Conscience mystifiée* analysait précisément l'idéologie fasciste poussée jusqu'à la mystification, c'est-à-dire jusqu'à l'inversion des rapports sociaux. A ce moment-là, il fallait respecter l'idée que la classe ouvrière et sa conscience de classe restaient intactes, et que la classe ouvrière accomplirait sa vocation éternelle et sa mission historique : la révolution en Europe. Le fascisme et l'hitlérisme ne seraient que des épisodes, ces régimes allaient bientôt s'écrouler. Il suffisait

donc, sur le plan idéologique et théorique, de dénoncer « vigoureusement » le caractère impérialiste de l'hitlérisme et d'en déclarer fortement le caractère provisoire. Thèse officielle : le fascisme, qui n'avait pu arriver au pouvoir qu'avec la complicité de la social-démocratie, allait s'effondrer, balayé par la classe ouvrière. Pas besoin d'une autre analyse. Le Parti allait vaille que vaille, sans résoudre aucune de ses contradictions. On s'en tirait en criant : « Vive la paix ! » Aucune analyse, aucune éducation politique. La base acceptait passivement les virages et les contradictions, sous l'image de marque du parti monolithique. Dans ce livre. Guterman et moi, nous tentions une analyse concrète de la situation. Nous montrions que la classe ouvrière n'est pas à part de la société, dotée d'un privilège de véracité ; nous montrions comment et pourquoi elle peut se laisser prendre à la mystification, cette pointe de l'idéologie. Thèse aussi différente de celle de Lukacs sur la conscience de classe que de celles de Mannheim sur l'idéologie. Pour quelqu'un comme Politzer, j'étais effectivement l'homme à abattre. Il mettait en cause aussi, m'a-t-on dit, ma position sur Nietzsche. Dès ce moment, j'ai pris la défense de Nietzsche en montrant comment l'hitlérisme falsifiait sa pensée, alors que la plupart des théoriciens marxistes, Politzer et Lukacs lui-même, considéraient Nietzsche comme un théoricien du fascisme.

Il faudrait aussi parler des réactions de certains de mes camarades. René Blech. par exemple. Un garçon

vraiment charmant, mais. dès qu'il parlait en tant que membre du Parti, il se raidissait et devenait dur et cassant.

Après la parution de *La Conscience mystifiée,* il prit une attitude de mépris et de dégoût. Il tenait une petite librairie pas très loin de chez Gallimard. et il m'a dit très exactement, en désignant le livre : « Quand on veut des galons, on les gagne. » Ça voulait dire que la place dans le Parti ne se gagnait pas, pour lui intellectuel, en écrivant des livres et par la pensée théorique, mais par le seul militantisme. Il voyait l'affaire uniquement sous un certain angle : la place dans la hiérarchie. Il fallait, pour lui, passer par tous les grades : sortir du rang, être caporal, puis sergent, lieutenant, capitaine, etc. L'analyse théorique ? Elle n'avait ni lieu ni place pour lui, Blech ! Oui, un homme exquis. Sur lui, j'ai observé pour la première fois le phénomène politique reproduit depuis lors à des millions d'exemplaires. Un homme plein de vie, d'intelligence et de finesse porte un masque politique, une armure politique. Vous vous adressez à l'homme sensé, à l'homme vivant, et, tout d'un coup, vous avez devant vous une cuirasse, un être insensible et dur, l'animal politique, férocement hérissé de pointes et de tranchants. Wilhelm Reich a bien décrit le phénomène politique, je veux dire l'animal politique. J'allais oublier de raconter que Politzer, sur le boulevard Saint-Michel, lors de notre brève et brutale altercation, m'a déclaré : « Seul le dirigeant

politique, le chef, a droit à la parole sur ces questions. » Les dirigeants politiques, Staline, Thorez, n'élucubraient jamais, tandis que celui qui s'efforçait, dans son coin, de réfléchir élucubrait nécessairement. Ce n'est pas l'infaillibilité pontificale, c'est autre chose : le dogmatisme et la hiérarchie dans le dogmatisme.

A ce moment-là, Georges Politzer avait abandonné ses ambitions scientifiques, son projet de psychologie concrète, et, plus encore, sa position psychanalytique des débuts. Il s'était mis à faire de l'économie politique, parce que le marxisme officiel, c'était désormais la planification à la manière soviétique — l'économie politique ou, plutôt, la politique économique selon Staline.

— On prétend que Nizan eut un rôle plutôt louche.

— Je vais dire ce que j'en pense, même si cela ne plaît pas à certains. A la *Revue marxiste,* Nizan renseignait le Parti. Nous en avons eu la preuve formelle, Norbert Guterman et moi. Comment ? Par des disparitions de correspondance, par des disparitions de lettres qui s'évanouissaient un jour ou deux et qui

revenaient à leur place, subitement. Norbert a surveillé la chose de près et est arrivé à la constatation dont je vous parle. C'est pourquoi j'ai écrit, à propos de Nizan, quelques phrases qu'on a, bien sûr, interprétées de la manière la plus malveillante. J'ai voulu dire, et je dis, que Nizan, dès lors, est devenu pour moi suspect et haïssable. Je n'aime pas la dénonciation, qu'elle soit au profit du parti communiste ou de la police capitaliste. Je trouve même particulièrement détestable la dénonciation en bonne conscience à l'intérieur de l'institution politique. Elle fait partie du fonctionnement des pires institutions. Celui qui en est capable est capable de tout. Former des millions de flics et de bourreaux sous prétexte de former des combattants et des héros, c'est préparer un avenir terrifiant. Je pèse mes mots et je dis ce que je pense. J'ai détesté un agent du Parti à l'intérieur de notre groupe marginal. Pourtant, j'étais membre du Parti. Je rappelle ici comment on a brisé par en haut le seul lieu de pensée théorique autonome qu'il y ait eu pendant un demi-siècle en Europe. Gramsci, lui, pensait en prison, c'était son lieu autonome.

— *N'avez-vous pas été frappé par l'esprit de sérieux qui caractérise le militantisme et, finalement, une certaine conception figée de la dialectique ? Vous avez écrit, je ne sais plus si c'est dans* La Somme et le Reste *ou dans* La Fin de l'histoire, *une phrase que je trouve belle : « Le sérieux, je l'ai toujours compris avec la tête, je ne l'ai jamais compris avec la peau. » Je vous demande : comment avez-vous fait pour*

vivre si longtemps dans la peau d'un militant ?

— Je me le demande encore. Pour répondre, il faut aller encore plus profond. En cette période, la vie militante était un appui, un soutien. Je n'ignore pas que le militantisme, comme tant d'autres valeurs, comme toutes les valeurs, traverse aujourd'hui sa crise. Chez beaucoup de garçons et de filles, entre vingt et trente ans aujourd'hui, je perçois le manque d'un tel appui. En allant un peu plus loin, en outrepassant à peine la réalité de cette époque, je dirais que nous nous trouvions, certains de mes camarades et moi, dans une situation intermédiaire entre l'humain et le surhumain. Il y avait un sol sous nos pieds, et, en même temps, on le sentait trembler, se dérober. Les références s'effondraient, sauf celle du Parti. Peu à peu, il n'y a plus eu comme fil conducteur que le langage, comme chacun sait aujourd'hui, et le Parti, ou plutôt le marxisme, fournissait un langage. J'ai exposé plus d'une fois comment le langage de Marx est à la fois quotidien, scientifique et politique. Je pense que j'ai évité plus d'une fois une crise personnelle à cause du militantisme. L'activité militante, peu après la fondation du parti communiste, puisque je figurais parmi ceux qui l'ont littéralement produit, c'était une activité fraternelle. On ne faisait pas de politique au sens étroit de ce terme, au sens technique et, finalement, bureaucratique. Le Parti, j'insiste, fonctionnait comme

une contre-société. Aujourd'hui, cette appréciation n'a plus de sens, ou n'a qu'un sens rétrospectif lointain.

» Le parti communiste — c'est sa force et sa faiblesse — est devenu un contre-Etat ; j'entends par là un appareil d'Etat prêt à se substituer à l'appareil existant, et constitué dans ce but. Il se constitue sur le modèle politique soviétique, sur le modèle de l'Etat soviétique. En ce temps, le parti communiste était une façon de vivre, une contre-société. On vivait au sein de la société bourgeoise autrement que la bourgeoisie, autrement que ceux qui acceptaient la société bourgeoise. On vivait sur un plan d'une chaude fraternité virile. Au sommet, cette qualité disparut vite. L'appareil, au sommet, préoccupé de politique au sens étroit, luttait sur deux fronts obstinément, contre le moindre signe de trotskysme et contre le moindre signe de spontanéisme. Le travail politique, comme on disait, se faisait surtout à l'intérieur du Parti. A l'affût de toutes les déviations, toujours vigilant, l'appareil se consolidait ainsi, pour se confirmer à ses propres yeux et devant la base. A la base, rien de tel n'existait. Il y avait des tas de gens dans le Parti. Des gens de toutes sortes ; les uns anarchisants, les autres trotskystes. « Mais c'est un bon copain », disait-on à la base lorsqu'un responsable venait voir ce qui se passait dans une cellule.

Si la perspective nietzschéenne s'obscurcissait souvent, au profit de la vie militante, elle ne disparaissait pas. Pendant des années, j'ai vécu dans une ville de sept à huit mille habitants, une préfecture minuscule,

Privas. J'habitais sur une hauteur, en dehors de la ville, dans une cabane qui avait servi à ranger les outils pour une vigne. J'avais arrangé mon petit espace de manière très sommaire. Il n'y avait même pas de chauffage. D'une manière presque nietzschéenne, ce qui ne manque pas d'ironie pour un militant, je dominais les vallées, les montagnes et la ville elle-même. J'avais, de ma cabane, une vue prodigieuse. Les Alpes. Le Vercors, de l'autre côté de la vallée du Rhône. En un sens, c'était une expérience prémonitoire du surhumain, mais la solitude ne peut se maintenir longtemps, sauf pour Zarathoustra dans sa caverne. Il me fallait le contact à la base, chaud, organique, vraiment populaire, dans le meilleur sens de ce terme. Le Parti émergeait alors dans ces régions provinciales d'une élite prolétarienne, les cheminots du Teil, les cimentiers de Lafarge et les ouvriers des usines encore rares dans la vallée du Rhône. Il s'opérait une sélection des meilleurs, pas encore les plus vigilants politiquement, mais les plus chaleureusement actifs. Avec eux, on était toujours chez soi. Pas d'une manière familiale, ça ne faisait pas tellement grande famille, mais d'une manière fraternelle. Les fascistes ont abîmé ces mots : la fraternité virile. Comme tout ce que récupère la droite, ces mots et ces sentiments leur venaient de la gauche. Je pense qu'ils convenaient infiniment mieux aux militants du Parti qu'aux fascistes. Dans cette communication et communion indissociables, nous pouvions vraiment dire « nous » ; certainement, nous avons créé ce « nous » du parti

communiste qui manque tellement aux autres partis. Je n'en suis ni fier ni pas fier. Je constate. J'ai déjà dit que personne n'est exempt de contradictions. Pour mon compte, je les ai toutes portées. D'un côté, j'ai mené une vie à part pendant des années, une vie élitique, puisque j'enseignais la philosophie et lisais les philosophes tout en habitant une masure isolée dans la montagne ; il fallait monter des centaines de marches pour y arriver, et très peu de filles avaient le courage de monter jusqu'au sommet de mon calvaire. En même temps, je garde des souvenirs merveilleux d'une humble vie militante. Je n'avais, pour parcourir les montagnes et les vallées de l'Ardèche, qu'un vélo. J'allais à des réunions souvent éloignées, je revenais tard dans la nuit à bicyclette ; j'étais formidablement costaud. Et c'était l'occasion d'une intense vie intellectuelle.

Je tentai de mettre au point un contre-enseignement de la philosophie. Avec quelques amis, nous avons publié des *Cahiers de contre-enseignement*. En même temps, j'avais des relations très fréquentes avec les ouvriers de la cimenterie Lafarge et les ouvrières des moulinages de soie. J'ai écrit de longues études sur ces industries et les ai fait parvenir à la direction du Parti. C'étaient de grands articles de cinquante pages chacun, dignes de figurer parmi les premières études de sociologie industrielle ou de sociologie du travail réalisées en France. J'ai eu la surprise d'apprendre, par hasard, quelques années plus tard, que la *Pravda*

avait publié ces articles comme des œuvres remarquables de la classe ouvrière française. Non seulement à cause de l'activité militante, mais aussi de ce contexte, la découverte, le sentiment de créer quelque chose de nouveau, je n'ai, depuis lors, jamais éprouvé quoi que ce soit de comparable. Sauf, dans une certaine mesure, pendant la guerre. Dans la Résistance. Ce n'est pas l'activité militante qui, pour moi, caractérise ce temps, c'est un ensemble de créations, une profusion de la pensée inséparable de la vie. J'aimais beaucoup expliquer le marxisme aux jeunes ouvrières des moulinages, et je crois que j'y arrivais assez bien. A ce moment-là, le communisme était une manière de vivre, un style qui s'orientait vers le grand style. Ce n'est que plus tard qu'apparut le mythe du communisme, car, pour moi, le communisme, comme on dit, s'est mythifié et mystifié. Il y a, aujourd'hui, deux mythes face à face : le communisme et l'anticommunisme. Ils renvoient l'un à l'autre, ils s'entretiennent l'un l'autre, ce qui bouche l'horizon. Le communisme, on ne sait plus ce que c'est, et c'est d'ailleurs pourquoi on clame dans le désert : « Changeons la vie. » Le socialisme d'Etat, on connaît, et même trop bien. Certains me disent « anticommuniste ». Je tiens cette accusation pour une mauvaise plaisanterie ; ce qui ne sert d'ailleurs à rien, vu l'esprit de sérieux avec lequel elle est proférée. Je ne suis pas anticommuniste, puisque je montre dans l'anticommunisme une mystification politique couvrant le fonctionnement du néo-capitalisme — puisque le communisme n'existe pas. Le

communisme selon Marx ? On sait ce qu'il en dit. Dans la mesure où ils ont encore une pensée théorique, les Soviétiques et leurs homologues dans les différents pays renvoient le communisme à une date indéterminée. Dans le communisme, bien sûr, concèdent-ils, il n'y a plus d'Etat ; en attendant, nous renforçons l'Etat pour préparer le bond final, révolution qualitative sans discontinuité, au cours de laquelle on passera de l'Etat à l'absence d'Etat. Comme si le renforcement stalinien de l'Etat pouvait un beau matin s'effacer, sans révolution, sans discontinuité radicale.

Or, le mouvement communiste a quitté son terrain, et s'est installé sur celui de ses adversaires du jour où l'Etat stalinien a pris en charge la croissance économique, et rien que cette croissance. Il a servi de modèle non seulement aux divers partis communistes, mais aux Etats et aux partis bourgeois. C'est à ce moment-là que le parti communiste se transforma de contre-société en contre-Etat. Je ne veux pas dire en parti destructeur de l'Etat, mais en parti candidat à la direction de l'Etat pour relayer la bourgeoisie, ou plutôt l'Establishment, dernier pseudonyme de la bourgeoisie. Il faut reconnaître l'échec de la contre-société. Elle échoua en Allemagne, d'où la gravité des événements de 1928-1933, d'ailleurs mal élucidés. Pendant cette période, j'ai fait plusieurs voyages en Allemagne. Le Parti comme contre-société, dans lequel vivent des camarades ayant les uns vis-à-vis des autres des sentiments de fraternité, de solidarité étroite,

d'affection réciproque et profonde dans la lutte, cette contre-société échoue avec le fascisme et avec le stalinisme. Les essais des historiens ne rendent pas bien compte de cet échec. La façon d'être, qui a disparu, comportait une certaine critique et un dépassement du politique comme tel. Cette façon d'être ne se vouait pas à l'activité politique en tant qu'activité spécialisée.

Il fallut beaucoup de temps pour que, à la base, les militants s'intéressent, au sens fort du terme, à la croissance économique en Union soviétique, au nombre de tonnes de blé et d'acier produites — je dis bien à la croissance comme critère du socialisme. Ce n'était pas cela qu'ils cherchaient et qu'ils voulaient. Beaucoup plus tôt que moi, les surréalistes perçurent ces transformations du mouvement communiste : la transformation de la contre-société en contre-Etat et de la spontanéité en appareil. Ils quittèrent le Parti beaucoup plus tôt que moi. Avec des arguments trotskystes qui n'étaient pas faux, mais qui ne me paraissaient pas convaincants. Je me suis obstiné dans la lutte interne, qui a duré jusqu'en 1958, pour que le parti communiste ne soit pas un parti politique s'occupant des politiques spécialisées, avec sa stratégie, son projet de croissance et ses modalités d'action, y compris les menées souterraines, les intrigues, les ressources financières plus ou moins cachées, et ainsi de suite.

Je comprends parfaitement pourquoi Staline se débarrassa des « vieux bolcheviques », témoins de cette

pénible transformation. Le mouvement communiste ? Serait-il devenu ainsi un mouvement véritablement, efficacement politique ? Disons plutôt qu'en prenant en charge la croissance dans les pays mal développés, il a changé. Radicalement. Dans les pays en question, il a eu une action. Ici, en Europe, dans les pays industriels, il a dégénéré. En Union soviétique, le marxisme s'est transformé en son contraire : de critique des idéologies, il est devenu idéologie ; de critique de l'Etat, il est devenu idéologie de l'Etat. Cette transformation s'est accompagnée de transformations de la dialectique. Se serait-elle seulement figée ? Je crois plutôt qu'elle a subi une sophistication. Elle est devenue une simple sophistique. Incontestablement, la dialectique ne va pas toute seule. Elle rencontre beaucoup de difficultés. Pourquoi ? Question difficile, mal résolue, malgré beaucoup d'efforts, c'est celle des rapports entre la logique et la dialectique. La logique ? Les dialecticiens l'ont envoyée par-dessus bord en la considérant comme bourgeoise. Lorsque j'ai écrit un traité dans lequel il y avait des parties de logique formelle, on m'accusa de transporter dans la science prolétarienne les superstructures venues des modes de production périmés. Raisonnement faux et mystificateur, puisque, inversant le concept reconnu par Marx, par Engels, par Lénine, la logique traverse les modes de production, n'entrant pas dans les superstructures qui disparaissent avec la base. Les théoriciens soviétiques, il n'y a pas longtemps, ont enfin compris que les catégories de l'identité, du

rapport entre la partie et le tout, ont été scandaleusement négligées dans la philosophie soviétique. On a fabriqué de la dialectique en envoyant promener la logique.

Voici vingt ou trente ans maintenant, il y a eu une rencontre entre les philosophes, c'est-à-dire les membres de l'Académie des sciences de l'U.R.S.S., et les chefs de l'armée, généraux et maréchaux, réunion au cours de laquelle ceux-ci expliquèrent aux philosophes qu'ils feraient mieux de se taire à propos de la dialectique, et qu'ils en avaient assez, eux, les militaires, d'avoir des jeunes officiers qui ne savaient plus décrire un objectif et qui, sous prétexte de dialectique, mélangeaient le blanc et le noir pour désigner le gris. Les généraux déclarèrent : « Nous avons besoin de logique, de logistique, de logique opérationnelle. » Ils déclarèrent qu'ils avaient besoin de la cybernétique et de la théorie de l'information, relevant de cette logique que proscrivaient comme bourgeoise les philosophes marxistes. Il me semble avoir parlé rapidement de cette affaire dans un article des *Voies nouvelles,* organe de l'opposition dans le Parti, sur la théorie de l'information et du marxisme. L'attitude des philosophes marxistes eut une conséquence grave : réserver la logique avec ses implications à l'armée et aux institutions qui procèdent empiriquement, alors que l'Université enseigne une idéologie dialectique, une dialectique sophistiquée. Quand on vous raconte que la dialectique consiste en ceci, qu'une pomme de terre germe et donne une nouvelle plante, ou bien

que le noir et le blanc se mélangent et forment le gris, rien de commun avec la dialectique d'Héraclite, de Hegel, de Marx ou de Lénine. La pensée se dégrade. Le flux des pensées tourne en rond et se fixe dans un remous faute de références. La logique, c'est la règle du discours et de la cohérence, et voici une formule très importante à mon avis : la théorie des contradictions ne doit pas être contradictoire. Si on part de la logique, si on se maintient sur les positions de la logique, on arrive tôt ou tard aux conflits, aux contradictions : on ne peut pas les expulser comme le fait une certaine pensée structuraliste. Réciproquement, si on part de la contradiction et si on se passe des règles de la cohérence, ça donne un discours sophistiqué. Voici l'importance politique de cette question.

Si je définis la dialectique par l'unité des contradictoires, et si je donne le rôle dominant à l'unité, la dialectique arrive, sous la plume de certains dialecticiens, à de curieux résultats. Dans la société socialiste, l'unité s'affirme ; elle triomphe, et cette unité se manifeste dans l'Etat. En donnant un rôle dominant à l'unité, en atténuant les contradictions au profit de la cohérence, en accentuant le logique contre le dialectique, on aboutit à l'absolu de l'Etat. Si, en revanche, je considère la contradiction comme essentielle, j'arrive à l'idée d'un devenir illimité, dans lequel les contradictions se reproduisent et peuvent s'aggraver, ou se transformer, ou se modifier, ce qui introduit une tout autre perspective. On peut dire, par exemple,

que la contradiction entre la société et la nature est destinée à toujours rebondir, et que la société peut aller jusqu'à la destruction de la nature en risquant de se détruire elle-même. J'ajoute que la dialectique ne se manie pas facilement. J'occupe une position difficile, parce que je dois défendre la dialectique contre les logiciens intempérants et défendre la logique contre les dialecticiens sophistes. La logique est politique, toujours étatique, de près ou de loin. Elle vient de l'Etat et elle y mène. Ce qui a beaucoup d'importance.

Vous voulez que je questionne un peu cette généalogie de la logique ? Allons-y. La philosophie spécialisée et la logique comme méthode ne se formulèrent pas avec le trop fameux « mode de production esclavagiste de Marx », mais en liaison avec la cité-Etat grecque, avec Aristote. La logique aristotélicienne rebondit plus tard avec la métaphysique et la théologie de l'Etat féodal militaire. Que la raison d'Etat et la raison logique aient voisiné, je crois l'avoir établi, dans divers écrits. J'admire l'ouvrage de Michel Foucault sur la *Folie à l'âge classique,* mais ce livre contient une erreur de perspective et d'appréciation, ce qui ne permet en rien de conclure à une falsification, mais à une illusion de sa part. La « raison classique », c'est la raison d'Etat, l'Etat qui commence à s'instaurer et sépare l'anormal du conforme. Les décisions sont exécutoires, parce que l'Etat se prononce. L'Etat naît dans des conditions déterminées, que nous connaissons d'ailleurs mal. Il y a encore beaucoup de choses à dire sur cette naissance de l'Etat, de l'Etat

modèle, en France, du XVII au XIXe siècle. Mais, pour reprendre l'exemple de Foucault, son livre contient une illusion curieuse, une illusion des philosophes. Le philosophe peut attribuer à la raison philosophique certaines conséquences qu'un historien de l'Etat ne peut attribuer qu'à l'intrusion de l'Etat dans les profondeurs cachées de la société civile. D'après Hegel, la pensée dialectique se résorbe dans l'Etat. L'Etat, c'est l'identité initiale et finale, donc le logique. Dans Hegel, l'identité et l'unité sont prépondérantes. L'Idée sort d'elle-même et s'aliène dans le monde, dans la nature. L'aliénation précède ontologiquement la contradiction et la fait naître. L'histoire, retour à l'Idée, reconnaissance de l'Idée, parcourt les contradictions dialectiques du temps et les résout. L'histoire est à la fois résorption de l'aliénation et de la contradiction ; l'Etat, c'est l'identité initiale et terminale : initiale dans l'Idée absolue et terminale dans l'Etat, incarnation de l'Idée. L'Etat résorbe les contradictions, dominées et connues par lui. Les contradictions entre les différents systèmes qui constituent le grand système qu'est l'Etat sont non seulement englobées par lui, mais connues par les hommes de l'Etat, donc dominées, donc résolues. S'il y a contradiction entre le système des travaux et le système des besoins qui se situent au même niveau et qui sont à la fois l'inverse et la réflexion l'un de l'autre, l'Etat la résout parce qu'il la connaît. Et ainsi de suite entre la cité et les corporations, par exemple. S'il y a désaccord, voire conflit, entre la classe productrice et

la classe pensante, c'est-à-dire entre les ouvriers et les paysans, d'un côté, et la classe moyenne de l'autre, s'il y a désaccord, l'Etat est bien placé pour le dominer, pour le résoudre. La logique triomphe chez Hegel. Il déclare bien des fois, surtout dans la *Phénoménologie,* que la contradiction domine l'identité. Plus il va vers la fin de sa vie, avec la philosophie du droit et la philosophie de l'Etat, plus il délaisse le point de vue de la phénoménologie, ce point de vue du maître et de l'esclave, ce point de vue de la contradiction déchirante. Il abandonne la dialectique dans une théorie de la résorption des contradictions au sein de l'Etat. Cette question des rapports entre la logique et la dialectique reste essentielle de nos jours. Le marxisme institutionnel se débat dans des difficultés que, d'ailleurs, ses tenants dissimulent facilement, puisqu'ils ont le pouvoir politique. Elles ne s'en manifestent pas moins, comme contradictions à l'intérieur du dogme. Comment maintenir à la fois la priorité du logique et l'importance théorique de la dialectique ? Pour répondre à des questions qui ne peuvent pas ne pas se poser, on s'oblige à des acrobaties idéologiques qui ont des répercussions politiques. L'Etat du peuple tout entier, cette invention de Khrouchtchev, a été abandonné en 1965 pour l'Etat socialiste, thèse non moins compréhensible, puisque, pour Marx, pour Engels et pour Lénine, le socialisme ne peut se concevoir que comme transition : comme la période du dépérissement de l'Etat.

Je voudrais revenir longuement sur l'institutionnalisation du marxisme. Elle s'est établie au fur et à mesure de la consolidation des appareils politiques. Qui dit appareil dit institution et dit, par conséquent, idéologie institutionnelle.

— Dans ces conditions, quand et pourquoi quittez-vous le Parti ?

— En 1958, après trente années de séjour. Trente ans de vie politique. Contrairement à ce qu'on a raconté, je n'ai pas été exclu, mais suspendu, et j'ai transformé librement cette suspension en exclusion. J'aurais encore beaucoup à dire sur le Parti pendant la guerre, pendant la Résistance, après la guerre. Je voudrais résumer ici la grande époque antistalinienne. Elle a des aspects peu connus que laissent de côté les histoires, même les histoires non officielles, par exemple l'histoire du P.C.F. écrite par un Américain libéral, Ronard Tierski. Si je suis resté membre du Parti, après 1948, ce fut parce que la lutte idéologique, théorique et politique avait commencé dans le Parti. La critique du stalinisme ne date ni de la mort de Staline ni du rapport Khrouchtchev du XXe Congrès. On réunissait peu à peu ces éléments. Il va de soi que

presque tout était caché, mais, malgré tout, on apprenait de temps en temps quelques petites révélations. Au cours d'un voyage, en 1949-1950, j'ai découvert l'affaire Rajk, à Budapest. En cette année-là, je ne pouvais prévoir l'allure cocassement funèbre de cette affaire. Je ne savais pas que, dix ans après sa mort, pendu par ordre du Parti, on le réhabiliterait et lui rendrait la qualité de membre du Parti. C'est sublime dans le genre cocasse, puisque cela hausse le Parti au rang de l'Eglise qui excommunie et lève l'excommunication, qui brûle au besoin, qui béatifie et qui canonise. Au cours de ce voyage, j'ai appris, par hasard, comment la police politique, c'est-à-dire les anciens camarades de Rajk, lui avait extorqué des aveux, l'avait torturé ; les ongles arrachés, Rajk avait refusé d'avouer qu'il servait la police politique fasciste depuis ses débuts dans la vie active. Alors, paraît-il, dans la cour de la prison, on amena sa femme et ses enfants. On mit Rajk devant une fenêtre. Devant la fenêtre, une table. Sur la table, un stylo, une feuille de papier avec les aveux : « Je suis de la police depuis l'âge de seize ans... » La femme et les enfants étaient sous la fenêtre dans la cour ; en face d'eux, les policiers avec des mitraillettes. On a dit à Rajk : « Si tu ne signes pas, ta femme et tes enfants seront abattus devant toi. » Il a signé. Quelques heures plus tard, on l'exécutait, après avoir publié dans la presse mondiale ses aveux signés. C'est ce qu'on m'a raconté à Budapest, en 1950.

Tragique shakespearien mêlé de bouffonnerie, la réintégration dans le Parti dix ans après sa mort ! Je ne lis pas les livres sur cette époque. Je n'ai vu aucun film. *L'Aveu* me paraît fade à côté du tragique shakespearien. A ce moment-là, j'étais déjà dans l'opposition à propos de la controverse « science bourgeoise » contre « science prolétarienne ». Au nom de la science prolétarienne, on présentait une systématisation totale. Vous rappelez-vous comment on groupait dans un même système Pavlov et le pavlovisme, l'accouchement sans douleur et l'humanisme nouveau, Mitchourine et Lyssenko, la physique déterministe, etc. Bref, une synthèse totale, une synthèse hégélienne, le stalinisme, rattaché aux écrits de Staline sur le matérialisme, selon une logique impitoyable. Ai-je dit que Staline porta un premier coup à ce système, à ce dogmatisme total, par son écrit sur la linguistique ? Le grand jeu, le jeu génial de Staline, dont on retrouverait facilement l'origine dans Machiavel, c'était de combattre lui-même le stalinisme. Il faisait fusiller les chefs de la police qui avaient exécuté ses ordres. Il attaquait ses idéologues parce qu'ils le soutenaient trop bien. Quel génie politique ! Si je reviens sur cette question, c'est qu'elle n'est pas épuisée, de loin. Le jugement historique sur un homme d'Etat tient à son échec ou à son succès. Staline a gagné militairement et perdu politiquement. Il n'a pas réussi à casser en deux le marché mondial. Cet objectif suprême, il ne l'atteignit pas. D'où l'échec et le caractère aujourd'hui injustifiable des horreurs

staliniennes. Quand je dis : « Quel génie politique ! », je ne plaisante pas. Son écrit sur la linguistique assenait aux staliniens quelques coups. La langue, pour Staline, n'avait rien d'une langue de classe, ce qui porta un coup dur à la conception de toute réalité et de toute pensée comme provenant d'une classe. Je me rappelle que je me prononçais contre cette conception, contre la « science prolétarienne », au nom de la logique. Le traité de logique publié aux éditions du Parti avait été retiré de la circulation comme non conforme à la ligne théorique du Parti, c'est-à-dire à la science de classe. Le second volume de ce traité du matérialisme dialectique, consacré à la méthodologie des mathématiques et des sciences, déjà imprimé, les épreuves corrigées, ne parut jamais. Je disais aux responsables : un plus un égale deux, c'est aussi vrai ou aussi faux à Moscou qu'à Paris. Les relations d'inclusion ou d'exclusion logiques ne sont pas fausses ici et vraies là-bas. Une logique de classe, c'est absurde, à moins, je le répète, qu'on ne donne à ce terme un sens trivial, comme dans l'expression : « Tu manques de logique. » Alors, un bourgeois ou la bourgeoisie peut avoir sa logique, mais il s'agit de philosophie, de méthode, de concept, et non de trivialités ! Ainsi commença mon activité oppositionnelle. D'autant plus que l'écrit de Staline sur la linguistique n'a amené aucune autocritique parmi les dirigeants. On a simplement fait remarquer aux militants que Staline, grand savant, grand stratège, père des peuples, était aussi un grand linguiste. A partir de 1953, c'est-à-dire à

partir de la mort de Staline, l'opposition se renforce. L'histoire de cette opposition n'est pas encore écrite. En France et dans le monde, elle prit des forces jusqu'à sa chute en 1957-1958. Elle eut d'abord une plate-forme, comme on disait, théorique.

C'est à ce moment-là que j'ai écrit les articles préconisant l'introduction dans le marxisme des développements modernes de la logique, de l'informatique et de la cybernétique, ce dont ne voulaient entendre parler ni les philosophes russes ni les penseurs plus ou moins officiels du Parti français, comme Roger Garaudy. Je profite de l'occasion pour signaler que je suis sorti du parti communiste par la gauche et non, comme tant d'autres, par la droite. Dans ces revues, peu répandues, surtout *Voies nouvelles,* nous avons, mes amis et moi, émis quelques idées neuves. Par exemple celle-ci : il fallait, à un Parti et à la gauche, un programme. On répondait, avec une obstination remarquable, que jamais, au grand jamais, le Parti ne s'engagerait sur un programme avant la prise du pouvoir. Je ne puis m'empêcher de penser que, si le parti communiste avait proposé à la gauche un véritable programme, et même le projet d'une société nouvelle, et pas seulement quelques mots d'ordre simplistes, tels que « Unité des forces démocratiques », cette stratégie aurait gêné le gaullisme. La bataille politique se mena sur un plan organisationnel. Pourquoi ? Mes amis et moi, nous avons constaté l'indifférence du Parti, de la base au sommet, aux

questions théoriques, même à celles qui concernaient la guerre d'Algérie et l'impérialisme. Le P.C.F., qui se voulait politique, dont l'idéologie politique se fondait sur l'idée d'un absolu politique, tombait dans l' « a-politisme ». Ce qui compte dès lors, ce sont les décisions, celles de la direction prises en connaissance de cause. On suppose aux dirigeants le savoir absolu. La discussion se borne alors à une procédure d'enregistrement passif par la base, en employant quelques termes rituels, tels que « marxisme-léninisme » ou « en direction de... ». J'entends dire que la situation a changé. Je le souhaite vivement, mais je n'y crois pas. Il y a quelque chose de faux dans la manière dont ce parti se politisa, ou, plutôt, s'étatisa après avoir offert une manière de vivre. La lutte oppositionnelle ne put se mener que sur le plan de l'organisation. Nous avions — nous, l'opposition — décidé de demander l'observation des statuts du Parti. Les statuts de l'Internationale, jamais annulés, prévoyaient le vote secret et non le vote à main levée. Or, on avait pris l'habitude, dans toutes les organisations, de voter à main levée. Si vous votez à main levée, tout le monde sait ce que vous pensez. Il n'y a pas moyen d'exprimer une divergence, de concrétiser par un vote l'opposition à ceux qui détiennent le pouvoir. Dans ces conditions, on prend toujours les décisions à l'unanimité, caricature des démocraties. Nous avons demandé le vote secret, c'est-à-dire l'observation des statuts du Parti, et nous avons été battus. Je dis souvent que l'opposition démocratique dans le

mouvement communiste a été battue démocratiquement. Contradiction assez étrange, renforcée par la condamnation qu'un parti promulgue contre ses membres qui demandent l'observation de ses statuts. N'est-ce pas significatif ? Jusqu'en 1956, l'opposition est montante. Elle se réclame de Khrouchtchev et de son rapport au XXe Congrès.

Sur ce XXe Congrès, j'aurais beaucoup à dire. L'Académie des sciences de Berlin m'ayant invité, j'arrivai à Berlin-Est le 28 février 1956, c'est-à-dire quelques jours après la clôture du XXe Congrès. En France, personne ne savait rien. En revanche, en Allemagne, je trouve aussitôt un incompréhensible changement. Dès le lendemain de mon arrivée, coup de téléphone à l'hôtel. On me demande de faire aussitôt une conférence à l'école centrale du Parti. J'accepte. Une auto vient me chercher. J'arrive dans une salle pleine de gens très importants. Pas les plus grands dirigeants, les membres du gouvernement, mais des membres du comité central. Sur une grande table, un vase énorme et d'ailleurs hideux, des tas. de volumes superbement reliés. Des cadeaux. A côté des cadeaux, des gâteaux et des tasses de café. Quelqu'un me dit : « Camarade, ce matin, nous retirons de la circulation les ouvrages de Staline. Comment allons-nous enseigner le marxisme ? Donnez-nous votre avis... ? » Je tombais des nues. « Vous me permettez de réfléchir un peu, je vous demande deux ou trois jours pour faire un plan de travail. » Quelques instants

plus tard, je prenais la parole devant les étudiants de l'école centrale du Parti dans une vaste salle impressionnante par la froide discipline des murs, des sièges et des gens assis sur ces sièges. Je commence en allemand, mais pas longtemps. Je déclare : « Camarades, je suis arrivé au marxisme à travers la grande pensée allemande, à travers Goethe et Hegel... » Stupeur de l'assistance, habituée sans doute à entendre dire que Hegel était le théoricien de la réaction allemande. Trente secondes de froid glacial. Et, tout d'un coup, à la suite de je ne sais quel signal, une ovation. Dix minutes d'applaudissements. Je n'y comprenais rien. Je ne sais pas comment j'ai tenu le coup devant ces deux cents ou trois cents gars et continué mon exposé. Il faut croire que j'absorbe les chocs assez bien.

Dans la soirée, un jeune philosophe allemand, secrétaire de l'Académie des sciences, qui, depuis, a fait quelques années de prison, Halrich, me téléphone pour me demander de venir d'urgence chez lui. J'arrive. Il me dit : « Tu ne sais donc rien ! On ne sait rien, chez vous !... » Et il me tend le rapport Khrouchtchev au XXe Congrès, traduction intégrale en allemand. Je passe la moitié de la nuit à lire le rapport Khrouchtchev. A me dire que c'était encore pire que tout ce que nous avions imaginé, à me dire aussi qu'une époque entièrement nouvelle allait commencer. Bien entendu, je n'avais pas fermé l'œil de la nuit. Je n'arrivais pas à mesurer cette modification de l'existence politique. Un horizon stupéfiant se découvrait. Il se trouvait

que nous, les gens de l'opposition antistalinienne, nous avions raison, mille fois plus que nous ne le pensions. La perspective était incomparablement plus ouverte que nous ne l'avions imaginé dans nos rêves les plus optimistes. Les jours suivants, j'ai fait un voyage en Allemagne de l'Est, traité comme un dirigeant à l'échelle internationale. A Leipzig, où l'on m'avait réservé une suite dans un hôtel, le bourgmestre vint me rendre visite et le directeur de l'Ecole polytechnique me dit : « J'espère que vous allez me faire rendre un de mes meilleurs mathématiciens, révoqué pour avoir déclaré que le matérialisme dialectique n'explique pas entièrement les mathématiques. » Je me souviens de ce détail parmi bien d'autres. De tous côtés, on me présentait des doléances et des plaintes contre le stalinisme. A Dresde, on m'a fêté inoubliablement. Cette Allemagne semblait se délivrer d'un cauchemar. Ce voyage a duré une dizaine de jours. Quand je suis revenu à Berlin, la situation changeait déjà ; elle avait une autre allure et l'air une autre odeur. Les politiques sentaient que le renversement de situation n'irait pas seul et qu'ils couraient de grands risques. Je rentre en France. Je commence à parler avec des camarades du Parti : « Vous savez, camarades, il se passe à l'Est des événements stupéfiants. J'ai lu le principal rapport au XXe Congrès... » ; Alors mes camarades, mes amis, mes plus vieux amis, se mettent à m'injurier, à m'insulter : « Salaud, renégat, tu es tombé dans le piège de n'importe quel faux des services américains... » Je réponds : « Je l'ai lu, ce texte,

j'ai eu les preuves de son authenticité. Tous les gens qui ont assisté au XXe Congrès le connaissent. En France, qui a assisté à ce XXe Congrès ? Qu'il parle... — Salaud, traître, fous le camp... »

Voilà mon retour à Paris en mars 1956. Même des gens de l'opposition ne me croyaient pas. Quand je relatais le millième de ce que j'avais pu lire dans le rapport Khrouchtchev, ils préféraient m'insulter que de réfléchir une seconde. Littéralement, le coup de pied au cul pour mettre le traître à la porte. Un jour, j'en ai eu assez, j'ai été voir Roger Vailland,, dans son village, à Meillonas. Il m'écoute. Il a l'air étonné, mais pas autant que je ne pensais, et pas du tout scandalisé. J'ai lieu de croire que Roger avait plus d'informations que moi sur ce qui se passait en Russie, parce qu'il avait des rapports avec des officiels soviétiques, soit en France, soit à leur ambassade à Berne. Quand même, le récit de mes péripéties le stupéfia. Peu de jours après, il passe à Paris. Je vais le voir à son hôtel, au coin de la rue de Sèvres et de la rue Vaneau. Roger me dit : « Les Soviétiques me doivent beaucoup d'argent pour ma pièce *Le Colonel Foster,* qui a eu du succès à Moscou. Je vais aller réclamer cet argent, ce qui me donnera l'occasion de voir ce qui se passe... » Un mois plus tard, voilà Roger Vailland de retour. Je me souviendrai toujours de son accueil ; il s'habillait dans sa chambre. Il lève les bras au ciel et me dit : « Tu sais, Henri, c'était Héliogabale plus Sardanapale. » Qui ? Nous n'avions pas besoin de le nommer. Par la suite, le portrait de Staline au-dessus de son bureau a

disparu. Dans sa maison de Meillonas disparurent aussi les petits bacs pleins de terre, de graines et de plantes qu'il tourmentait pour vérifier les théories de Mitchourine-Lyssenko. Un jour, nous avons brûlé solennellement sa carte du Parti. A vrai dire, je ne pense pas que Roger Vailland ait jamais été un véritable stalinien. Il en jouait le rôle avec un certain recul vis-à-vis de lui-même et une distance vis-à-vis des politiques. Il y avait chez lui, à ce sujet, un mélange de comédie politique et de cynisme. Par la suite, Roger Vailland n'a guère appuyé l'opposition pendant les années qui suivirent le XXe Congrès. Roger voulait le Goncourt, et il l'a eu. Je pourrais raconter sur lui et sur nos rapports beaucoup d'anecdotes. Un seul mot à ce sujet : j'ai été étonné de trouver dans ses écrits posthumes peu de traces de ces événements et de ces rencontres.

— Comment voyez-vous l'avenir du P.C. aujourd'hui ?

— Pour répondre à votre question, qui anticipe sur ce que je voulais dire, je dois revenir un peu en arrière. Je répète d'abord que je suis sorti du Parti par la gauche, alors que la plupart des gens qui le quittent en sortent par la droite. Je conviens que ces notions de droite et de gauche n'ont plus la clarté qu'elles avaient autrefois. D'ailleurs, j'en fais moi-même la critique quand j'explique comment la gauche

fournit des idées à la droite, c'est-à-dire à l'aile marchante de la bourgeoisie et du capitalisme, et qu'on appelle cela « récupération ». Cependant, quand quelqu'un sort du Parti pour se rapprocher de cette aile marchante, l'aile technocratique de la bourgeoisie, je suis fondé à dire que ce quelqu'un sort du Parti par la droite. Un des traits caractéristiques de la situation actuelle, ne serait-ce pas la proximité entre les technocrates de la droite et les technocrates de la gauche ? Leurs idéologies voisines et leur idéal ? Vous savez qui je vise : entre autres, Roger Garaudy.. Les thèses de Garaudy ne s'éloignent pas tellement des thèses de Galbraith, théoricien libéral de la technostructure.

Quant à moi, je sortis du Parti après des années de lutte, et vous savez les péripéties de ce mouvement oppositionnel qui ne mettait en cause ni le marxisme ni la révolution, mais qui se proposait de renouveler les partis par la base en mettant dans le centralisme démocratique l'accent sur l'élément démocratique. Les péripéties ? L'Octobre polonais, la Hongrie en 1956 ; plus tard, Prague. L'enjeu de la lutte oppositionnelle ne se borne pas au fonctionnement du centralisme démocratique. J'ai déjà fait allusion à la question du programme. Nous pensions, mes amis et moi, que le parti communiste devait élaborer à la fois un programme de réalisations à court terme et un projet de société nouvelle à long terme. Enfin, n'omettons pas la question de l'Algérie. Le P.C. ne soutenait que verbalement les Algériens. Il s'en tenait déjà à un

compromis historique : la véritable Union française. Si Maurice Thorez avait eu le pouvoir, l'Algérie serait peut-être restée française. Je dis cela ironiquement, mais je suis certain que l'Algérie n'aurait conquis son indépendance qu'avec beaucoup plus de difficultés. L'opposition essaya d'analyser les raisons pour lesquelles le Parti ne soutenait pas jusqu'au bout les Algériens, et pourquoi seuls quelques camarades courageux et dévoués soutenaient la lutte clandestine des Algériens en France. Le P.C., quant à lui. voulait rester dans la légalité, tout en dénonçant en de Gaulle un fasciste. Au début de la guerre d'Algérie, les appelés ou les rappelés du contingent commencèrent des manifestations, très peu soutenues ou même désavouées. Quand les femmes se mettaient devant les trains de soldats pour les empêcher de partir, n'était-ce pas un geste révolutionnaire ? On sait que, par la suite, cet état d'esprit du contingent prit une importance extraordinaire. Ceci n'a qu'une portée rétrospective, historique, comme on dit, mais je dois ici rappeler le caractère ridicule de cette année 1958. Les dirigeants du Parti se préoccupèrent d'abattre l'opposition, pendant que de Gaulle prenait le pouvoir. Ne pas soutenir les Algériens, attaquer le général de Gaulle comme fasciste, c'était doublement ridicule et n'a que trop facilité le dérisoire « coup d'Etat » de 1958.

C'est à ce moment qu'achève de se constituer cette intelligentsia de gauche qui se situe, depuis lors, à la

gauche du parti communiste. Par la suite, et surtout depuis 1968, date à laquelle elle joua un rôle, cette gauche élitique se décompose. Mais elle a existé et elle existe encore comme élément de la situation, ce qui réclame encore d'autres analyses. Après les changements politiques de 1958, nous avons eu, mes amis et moi, quelques ennuis. J'ai failli être révoqué pour la deuxième fois du C.N.R.S., à la suite d'un manifeste en faveur des Algériens, le Manifeste dit des « 121 ». Ce texte provoqua des poursuites qui ne furent d'ailleurs pas menées jusqu'au bout, sur l'intervention personnelle du général de Gaulle, beaucoup trop habile pour jouer un rôle brutalement répressif, et qui, d'ailleurs, se réservait de régler la question algérienne comme on l'a vu depuis.

Débordé en effet par la gauche, le parti communiste français imitait le parti communiste de l'U.R.S.S. et visait de plus en plus clairement la constitution d'un socialisme d'Etat, tel que Marx ne l'avait jamais conçu, ni Lénine. But de la prétendue transformation révolutionnaire : non plus une société autre, mais seulement la croissance optimale. Donc, en améliorant le fonctionnement des mécanismes de l'accumulation mis en place par le capitalisme. En changeant quoi ? La répartition de la plus-value, les salaires, le pouvoir d'achat de la classe ouvrière, le personnel dirigeant, mais sans transformer la so- - ciété en profondeur. En accroissant avec les salaires le volume de l'emploi, mais en continuant sans doute à

fabriquer des missiles, des armes, des centrales nucléaires. L'étatisation du parti communiste de l'U.R.S.S., je veux dire l'osmose entre l'appareil d'Etat et l'appareil du Parti, a eu une influence lente, mais radicale, sur les autres Partis. Le Parti français n'a pas besoin d'être téléguidé de Moscou, car il imite le modèle ; le paradoxe, c'est qu'un parti imite la situation où son modèle a le pouvoir dans une autre situation où il ne l'a pas. L'appareil manœuvre facilement sur ordre, mais l'embrayage ne fonctionne pas toujours bien. Le stalinisme reste le nœud, l'énigme et le secret de cette époque. Je ne cesserai jamais de le répéter. Si vous considérez le stalinisme comme un fait historique qui s'éloigne dans le temps, vous ne comprenez rien à ce qui se passe autour de nous.

Première vérité, la plus simple et la plus grossière, qui n'épuise pas l'analyse, mais la commente : stalinisme, cela veut dire consolidation de l'Etat et de l'appareil d'Etat, alors que Marx, Engels et Lénine avaient prévu le dépérissement de l'Etat et de l'appareil politique. La question de l'Etat reste la question centrale. Je répète et je répéterai toujours que, après la mort de Staline, et surtout après le XXe Congrès, on a joué la comédie du culte de la personnalité et de sa dénonciation. Véritable mystification ! Puisque la question centrale, ce n'est pas celle du dirigeant, mais c'est celle de l'Etat lui-même qui devient fin au lieu de rester moyen. La thèse du culte de la personnalité servit et sert encore à couvrir de nuages le problème

central.

— *Les marxistes qui prendront le pouvoir en France, si jamais ils le prennent, pourront-ils faire l'économie de cette mythologie étatiste et productiviste ?*

— Ici entrent en jeu les influences diverses : le courant autogestionnaire, issu de la Yougoslavie, et la révolution culturelle chinoise. L'intérêt prodigieux de la Chine, et surtout de la révolution culturelle, c'est que les décisions et les événements se déroulent selon un enchaînement tout autre qu'en Europe. En Chine, on vise certainement la croissance, la productivité du travail, mais il ne semble pas que le productivisme s'érige en idéologie officielle. D'après ce que j'en sais, l'accroissement brut de la production ne se propose pas comme finalité de l'action et de la vie sociale elle-même. On ne sépare pas la croissance du développement, c'est-à-dire de l'enrichissement qualitatif des rapports sociaux. La révolution culturelle a donné l'image d'un mouvement venu de la base et brisant l'appareil du Parti dans la mesure où cet appareil tendait à s'ériger au-dessus de la société tout entière dans l'Etat. Il reste des points obscurs dans

cette révolution culturelle. Si ce que j'en dis en ce moment est vrai, ce fut une révolution politique, et non pas une révolution culturelle. Pourquoi s'obstine-t-on à l'appeler culturelle ? Peut-être parce qu'elle n'a pas été jusqu'au terme du politique et qu'elle n'a pas ébranlé l'appareil d'Etat jusqu'au sommet. Sur ces points, nous avons peu d'informations, mais il n'en reste pas moins vrai que la Chine offre une autre voie. Je m'empresse d'ajouter qu'il est impossible de transférer cette voie ou ce modèle dans un pays industriel comme la France et dans les pays européens qui ont d'autres traditions, une autre histoire et aussi un autre niveau des forces productives, pour parler en termes marxistes « orthodoxes ». Mais l'exemple d'une rupture du processus qui érige le parti politique et l'Etat politique au-dessus de la société peut servir. Cela ne peut se faire que par un mouvement venant de la base, ce mouvement qui a pris en Europe la forme du mouvement autogestionnaire.

De toute façon, le parti communiste, avec son idéologie productiviste, avec sa hiérarchie politique, avec son objectif stratégique, veut remplacer un appareil d'Etat par un autre appareil d'Etat, déjà sur le chantier, si j'ose dire, en tant que parti politique. Si j'insiste sur le fait que j'ai quitté le Parti par la gauche, c'est que cela me permet aujourd'hui, en 1975, d'appuyer, dans la mesure de mes forces, le mouvement de la gauche socialiste. Le parti communiste est plein comme un œuf ; c'est un œuf de pierre, ai-je l'habitude

de dire. Le parti socialiste est vide, mais, précisément à cause de son vide politique et théorique, ce vide peut se remplir. Une certaine gauche du parti socialiste cherche à le combler. Je ne suis pas adhérent au parti socialiste, mais j'aide, autant que je peux, cette gauche socialiste qui s'efforce inévitablement de contourner ou de tourner — si on veut parler en termes tactiques et stratégiques — le parti communiste, de le déborder par la gauche.

— *Vous pensez donc qu'un débordement du parti communiste par la gauche passe par un engagement dans le P.S. ?*

— Si j'avais trente ans aujourd'hui, peut-être serais-je comme maintenant en position d'expectative, peut-être aussi adhérerais-je au parti socialiste pour essayer de remplir son vide. Je comprends qu'on y adhère, parce que, là, il y a quelque chose à faire. Je ne dirai rien ni pour ni contre les dirigeants du parti socialiste. Je n'en suis pas membre, je n'ai pas pour eux une estime particulière. Ce qui m'intéresse, c'est le vide de ce parti, qui tend à se remplir en débordant le parti communiste par la gauche, comme la C.F.D.T.

tend aussi à déborder la C.G.T. et le parti communiste par la gauche. Je pense que, s'il y a un mouvement accentué vers la gauche, un mouvement d'abord d'ordre électoral, aboutissant à un changement gouvernemental, on aura des surprises. La situation de 1968 réapparaîtra, mais amplifiée. Il y aura éclatement par la gauche ou vers la gauche de toutes les formations syndicales et politiques, et même de toutes les organisations existantes. Je crois que l'Université, l'école, les entreprises, les usines, les bureaux, tout éclatera. On en a constamment des exemples. En voici un intéressant, parce que passé inaperçu. Il y a quelques mois, avait lieu un congrès national des psychiatres, à Auxerre. Toute la psychiatrie française était là. Dès la seconde séance, des gens se sont présentés à la porte et ont demandé à être reçus et entendus par le congrès : les infirmiers des hôpitaux psychiatriques. Ça ne plaisait pas à la présidence. Les infirmiers ont dit : « Nous sommes trois cents. » Les illustres médecins qui présidaient ont répondu : « On vous recevra demain.

— Non, tout de suite. D'ailleurs, demain,\nous serons encore là, car nous avons organisé un campement à côté d'ici, et nous serons entendus par le corps médical, de gré ou de force. » Petit exemple, mais significatif. L'intelligentsia élitique discute de l'antipsychiatrie, des hôpitaux psychiatriques, et c'est très bien, mais la base, à sa manière — oui, la base, entre dans le jeu ; elle apporte des éléments pratiques qui

bouleverseront peut-être la pratique.

Voilà ce que j'espère et ce que j'attends dans la conjoncture où la gauche prendrait le pouvoir. Maintenant, que feront les communistes pour ne pas se laisser déborder ? Si j'en crois l'expérience qu'on peut appeler « historique » (ce serait un dernier sens acceptable de ce terme), l'ampleur des mouvements de la classe ouvrière en France va en croissant. Pas de mouvement continu : des vides, des creux et des rebondissements, des vagues. L'occupation des usines n'a pas été inventée en France. Il semble que ce soit en Italie, en 1920, que la gauche du mouvement ouvrier a occupé des usines pour la première fois. Mais, en 1936, l'occupation des usines a pris déjà une ampleur extraordinaire. Ce phénomène s'est atténué, et, tout d'un coup, trente ans plus tard, il est devenu, en 1968, un phénomène à l'échelle nationale. La grève générale, ce mythe des temps modernes, se réalisa en même temps que l'occupation par les ouvriers de leur espace, celui de la production dans le travail. Ces phénomènes sont originaux par leur progression qualitative et quantitative. En 1968, non seulement les usines ont été occupées, c'est-à-dire que la classe ouvrière a occupé l'espace de la production, mais, dans beaucoup d'endroits, il y eut mise en question des règlements d'entreprise, des mises en autogestion qui ont duré un certain temps.

Un autre mouvement encore plus original, c'est celui relatif à l'occupation de l'espace entier. Ces

mouvements, à l'échelle mondiale, n'en sont encore qu'à leurs débuts, fondés sur les revendications concernant l'espace, à savoir le logement, le quartier, la ville, les équipements, les transports. Ces mouvements n'ont pas encore atteint l'ampleur des mouvements revendicatifs liés au travail et à l'entreprise, mais ils y tendent. Partout où le mouvement relatif à la production dans les lieux de travail a atteint une grande ampleur et plafonne, le mouvement relatif à l'ensemble de l'espace se raffermit, par exemple en Italie du Nord, où ce qu'ils appellent la « désobéissance civile » s'en prend à ce qui concerne les loyers, les augmentations de tarif dans l'éclairage ou le chauffage, les transports, et ainsi de suite. Le monde moderne présente un phénomène profondément nouveau, l'extension de la lutte de classes à l'espace. Premier phénomène le plus connu, classé si j'ose dire : le déploiement de la lutte des classes, dans l'entreprise et les lieux de travail, relative aux revendications qualitatives et quantitatives posées par le travail. Deuxième phénomène, l'ampleur croissante de cette lutte concernant l'espace : il n'y a plus de frontières pour la lutte de classes, comme si l'espace de travail était la patrie des travailleurs, et que, en ces lieux seulement, la classe ouvrière devait agir et se prononcer. L'espace social entier est visé par ces mouvements à l'échelle mondiale.

A mon avis, il s'ensuivra un éclatement de la société et de l'Etat là où convergeront les deux

mouvements : celui qui provient des lieux de travail et qui implique des revendications qualitatives concernant le travail et son organisation, et celui qui concerne l'espace, c'est-à-dire l'habitation, l'environnement, etc. Lorsqu'il y aura convergence, il y aura éclatement ; ce qui n'a pas eu lieu jusqu'ici. Le second phénomène me paraît ascendant.

4

Les enfants de Mai

— *On dit souvent que les « événements de Mai 68 » ont commencé dans les amphis où se tenaient vos cours. Est-ce vrai ?*

— J'aimerais d'abord poser la question dans toute son ampleur. Pour moi, 1968, ce n'est pas seulement Nanterre ni Paris, c'est l'apogée d'un mouvement mondial. Ce mouvement débute vers 1957-1958, avec la fin de l'opposition anti-stalinienne au sein du mouvement communiste, qui se fige. Le mouvement reprend

à l'échelle mondiale et va engendrer la contestation radicale. 1968, c'est aussi Prague, et je ne pense pas qu'on puisse séparer Prague de Paris. A Paris, le capitalisme d'Etat est mis en question. A Prague, le socialisme d'Etat. Et, dans les deux cas, la toute-puissance de l'Etat est visée par un mouvement qui, d'ailleurs, échoue, mais après avoir presque atteint son but politique. Un deuxième point : aujourd'hui, on a une tendance à oublier 1968, c'est passé de mode, dans l'intelligentsia et ailleurs. Bien entendu, en haut lieu, aussi bien du côté capitaliste bourgeois que du côté dit communiste, on se réjouit d'éponger, d'effacer 1968, l'obsession, la grande peur. Je voudrais rétablir la vérité. Une triste conception scientiste et positiviste, que j'ai déjà attaquée à maintes reprises et que je continuerai d'attaquer — elle s'est étendue au marxisme — se formait depuis 1960, face au mouvement de contestation. Il y eut une lutte intense à l'intérieur de l'Université chez les étudiants, un conflit entre ce scientisme impavide et indifférent et la contestation. Cette lutte théorique et idéologique, une lutte de classes à sa manière, atteignit son apogée vers 1968. A ce moment-là, le scientisme, le positivisme et l'épistémologie ont reçu de rudes coups. Les tenants de ces idéologies n'ont été pour rien dans les événements de 1968. Directement ou non, ils se prononcèrent contre le mouvement, en le ménageant parfois.

On put croire alors que ces tendances étaient brisées. Elles ont réapparu et se sont même raffermies au

cours de la retombée de 1968, avec l'échec et la fin du mouvement. Ce n'est pas une raison, aujourd'hui, pour laisser dans l'ombre cet ensemble de faits idéologiques, théoriques, en même temps que politiques. En ce qui me concerne, je voudrais dire que, dès 1957-1958, j'ai eu le pressentiment d'une nouvelle époque. Je dis bien le pressentiment. Les choses n'apparaissent pas quinze ou vingt ans plus tard comme elles sont apparues dans le tâtonnement, dans le vécu mal élucidé. La fin de l'opposition dans le parti communiste, la fin d'un espoir, celui de renouveler le mouvement communiste de l'intérieur, cela survient en 1958. Ensemble conjonctural de hasards ou de déterminismes, aussitôt commence autre chose. Faut-il rappeler la montée triomphale de Fidel Castro, qui n'est ni communiste ni lié à une classe ouvrière, ni au mouvement communiste international ; faut-il rappeler le début de la contestation étudiante à Berkeley, à Amsterdam ? Or, je me sens, dès le début de cette époque-là, préparé. On me trouvera peut-être prétentieux : je maintiens que l'important n'est pas d'établir fermement telle vérité qui passe pour absolue ou de lancer une idée à succès ; l'important, c'est d'arriver à donner à une période son équipement analytique, son outillage pour s'élucider, ses instruments intellectuels. A partir de 1957-1958, j'ai publié une série de textes, notamment le « Manifeste pour un romantisme révolutionnaire » dans *La Nouvelle Revue française,* au début de 1958, quelques mois avant mon départ du parti communiste. A ce moment se

forme le groupe dit « situationniste », à la naissance duquel j'assiste, auquel je prends part dès le début. Peu après, j'ai fait paraître le deuxième volume de *Critique de la vie quotidienne,* où s'exprime un changement par rapport au premier, parce que la vie quotidienne elle-même changeait en pire : une passivité croissante, un appauvrissement ; et j'envisage alors, pour objectif révolutionnaire, la transformation de la vie quotidienne, par une subversion. En même temps, je prépare un livre sur la Commune, paru avec retard à cause de démêlés avec le directeur de la collection « Les grandes journées qui ont fait la France », Gérard Walter. J'insiste sur ce volume, qui racontait le 1 8 mars 1871, journée initiale de la Commune de Paris, parce que ce livre a été très lu par les étudiants.

Il se trouve que je quitte le C.N.R.S. pour l'Université et, en même temps, je me trouve en relation avec des marginaux comme le groupe situationniste. J'ai fait connaître Raoul Vaneigem à Guy Debord. Nos relations, puis mes démêlés, il faut les voir comme une histoire d'amour qui n'a pas bien fini. Nous avons été très liés dans ces années et nous avons eu ensemble de longs entretiens, des séances de travail et de réflexion. A ce moment-là, il y a constitution d'une espèce d'avant-garde, à Paris et à Strasbourg. L'idée de créer des situations nouvelles, projet initial du groupe, est mise en relation directe avec une théorie exprimée dans le deuxième volume de *Critique de la vie quotidienne,* la théorie des moments de la vie. Je

discerne les instants et les moments. La vie quotidienne, malgré son appauvrissement, traîne avec elle un certain nombre de moments dont chacun a ses caractéristiques, sa tonalité affective, sa mémoire, le moment de l'amour, le moment du repos, le moment de la joie ou de l'action, le moment de la connaissance, un parmi les autres, qui n'a pas le droit de s'affirmer comme moment exclusif et primordial, mais quand même un moment, de même que celui de l'amour ou de la joie contemplative. Les situationnistes acceptent cette théorie. Pour inventer des situations, quelle voie suivre ? Approfondir les moments, centrer autour d'eux les instants, puis métamorphoser, décentrer les moments eux-mêmes. Les situationnistes l'ont écrit, dans le premier ou le deuxième numéro de la revue *I.S.*, comme une théorie leur convenant et concrétisant la notion de situation. Toujours est-il qu'une connexion se noue entre la critique la vie quotidienne, la notion de projet, de situation, de subversion par rejet de la vie préfabriquée, programmée par le capitalisme. Cet ensemble prend forme de 1958 à 1962-1963, La conjoncture mondiale va dans le même sens. Le mouvement étudiant surgit de tous les côtés, mais aussi la guérilla urbaine en Amérique latine. La fermentation prodigieuse n'apparaît pas alors comme elle apparaît aujourd'hui. Aujourd'hui, on peut dire : « C'était une période de prospérité capitaliste, certains refusaient cette prospérité parce qu'ils en étaient saturés, et d'autres parce qu'elle leur manquait complètement. » Analyse

juste et injuste à la fois, car elle sous-estime la portée de la contestation en la ramenant à un seul aspect. Nous, nous ne disions rien de tel à ce moment-là. Ce monde bourgeois, ce monde capitaliste de la marchandise, de l'argent, du profit, qui se consolidait, provoquait protestations et contestations. On pourrait nous objecter, aujourd'hui, que, après tout, nous profitions de cette société, de sa culture. Nous agissions comme les guérilleros, mais en prenant des armes pour les retourner contre elle, en les empruntant à sa culture. Cette sensibilisation des étudiants à des thèmes nouveaux m'apparaît dès 1961, à Strasbourg. Sensibilisation extrêmement rapide. Il y avait déjà des partisans du scientisme, du positivisme, du structuralisme, de l'école d'Althusser. Beaucoup d'étudiants me reprochaient de ne pas leur apporter un système, ou de ne pas chercher l'enchaînement rigoureux des concepts. La linguistique commençait déjà à être à la mode avec la sémantique, voire la sémiologie et la sémiotique. Beaucoup d'étudiants étaient tentés par cette pensée rigoureuse à sa manière, mais détachée du vécu. En revanche, beaucoup d'autres étudiants, et même, au bout d'un certain temps, la majorité, acceptaient l'analyse contestatrice du vécu, de la sexualité, de la vie quotidienne, des conditions concrètes de la société existante. Ces analyses du vécu, opposées au pur et simple conçu, eurent un retentissement de plus en plus grand, d'abord à Strasbourg et ensuite à Nanterre, depuis l'année 1965.

Je voudrais maintenant parler de Nanterre. Dans cette faculté, régie comme une entreprise industrielle, en des bâtiments qui ressemblaient à une usine, le département de sociologie se mit à part. Il faut considérer deux aspects à propos de ce département : le climat qui y régnait et le contenu de l'enseignement qu'on y donnait. Le département s'intitulait officiellement « Département de sociologie ». Ce mot « sociologie » a engendré des malentendus. Certains l'ont pris à la lettre et ont déprécié le département tout entier sous prétexte que la sociologie contient une idéologie intégrée au capitalisme. Ce en quoi ils n'ont pas toujours tort. En fait, dans le cadre nanterrois et dans le département de « sociologie », ce terme signifiait : théorie critique, critique de la société bourgeoise. J'ai pris des assistants qui ont, depuis lors, fait parler d'eux : Jean Baudrillard, René Lourau, Henri Raymond. Il s'établit vite entre ces assistants et les étudiants une communication directe, une cordialité. Je crois pouvoir assurer que le climat du département était exceptionnel dans l'université. Tous les vendredis, dans mon bureau, on faisait un festin, assitants et étudiants. On buvait un excellent bordeaux apporté par une assistante, Marie-Geneviève. Naturellement, parmi les étudiants, il y avait Daniel Cohn-Bendit. Le climat du département, dans l'université, avait quelque chose d'anormal et d'anomique. Exemple : le premier cours de René Lourau. Dans une salle où attendaient soixante, quatre-vingts étudiants, René Lourau arriva et s'assit sans

parler. Pas un mot. Une heure se passe. Affolement général. Mes collègues, comme Alain Touraine, couraient dans les couloirs d'un air affolé en demandant « Il est fou, qu'est-ce qui se passe ? » Or, c'était une expérience pédagogique, qui avait pour but, d'après une certaine dynamique de groupe, de produire un malaise destiné lui-même à créer les conditions de la communication. René Lourau attendait que les étudiants se manifestent, ce qu'ils n'ont pas manqué de faire. Cela pour dire que, dans le département de sociologie, se tentait un renouvellement du rapport pédagogique de façon tâtonnante, bien qu'il n'y eût, ou plutôt parce qu'il n'y avait dans ce département aucune spécialisation pédagogique. La tendance générale à Nanterre allait vers la répression, alors que régnait, dans le département dit de sociologie, une atmosphère exceptionnellement libre. La direction et l'administration de la faculté ne cachaient pas à quel point il était difficile de gouverner une entreprise de plusieurs milliers de travailleurs qui n'avaient pas toujours envie de travailler. Au début de l'année scolaire 1967-1968, M. le Doyen me convoqua pour me dire : « Si vous voyez un étudiant allumer une cigarette dans une salle de cours, je vous demande de lui réclamer sa carte d'étudiant et de la déchirer devant lui. » Je lui répliquai : « Monsieur le Doyen, je ne suis pas un flic. » Et ce fut le début de très mauvaises relations entre le département de sociologie et les autorités.

En ce qui concerne l'enseignement, la théorie critique s'abordait par différents biais ; René Lourau ou

Jean Baudrillard n'abordaient pas la théorie critique de la même façon que moi. Pour mon compte, je continuais à donner des cours centrés les uns autour du marxisme et les autres autour de thèmes actuels. J'en ai fait un sur l'aliénation, et notamment sur l'aliénation sexuelle. J'ai exposé la thèse critique d'une aliénation sexuelle allant jusqu'à la dépossession, jusqu'à la ruine du corps, avec l'idée que cette aliénation pesait surtout sur les femmes. De tels exposés s'accompagnaient de violentes polémiques contre ceux qui négligent l'analyse du vécu pour s'en tenir à la science pure et font de cette science dite pure un moyen de contrainte et de pression. Il me souvient d'avoir attaqué violemment M. Lévi-Strauss et sa thèse qui met à l'origine de la société une séparation définitive entre la nature et la culture, ainsi qu'une interdiction, celle de l'inceste. Je tentais de montrer que le problème fondamental, pour toutes les sociétés, y compris pour les sociétés archaïques, ce n'était pas celui de la sexualité, mais celui des enfants et de la reproduction. Le problème sexuel dérive du problème de la reproduction. Les sociétés primitives craignent avant tout la surcharge qui provient des frais d'entretien des enfants et des femmes. Même en admettant que, dans les sociétés primitives, les femmes participent à la production, la femme enceinte peut devenir une charge et un danger. Bref, dès l'origine, la reproduction sociale posait des problèmes aux sociétés. Je regrette de n'avoir pas publié ces cours de 1966-1967 à Nanterre sur « sexualité et société ». Telle suite de cours sur le

nu et la nudité dans l'art, dans le symbolisme, dans la vie érotique, me paraît encore assez bonne. Pourquoi ne pas avoir publié cet ensemble théorique ? La ruée sur le sexe m'a écœuré. Il est certain, d'ailleurs, que les mouvements de foule dans la culture, que le mélange de la mode et de ce qu'on appelle culture, et en particulier la ruée sur le sexe et la sexualité, ont un sens. De même le fait que tant de gens se mettent à discourir sur le discours et à écrire sur l'écriture. Ce qui m'intéresse, ce n'est pas ce que dit et pense tel ou tel, c'est le sens global de ces ensembles de faits, ce qu'ils révèlent.

Par exemple, il y a toujours eu, dans toutes les sociétés, un contrôle des naissances pour éviter la surcharge. Ce contrôle s'accomplissait de bien des manières, souvent sanglantes, comme en tuant des enfants dès leur naissance. Je soutenais que l'avortement est aussi ancien que la société et qu'on connaissait autrefois des moyens d'avorter avec des plantes. Le mariage était un moyen de contrôle des naissances, par exemple en interdisant à la mère les rapports sexuels jusqu'au sevrage de l'enfant, ce qui allait jusqu'à la troisième et la quatrième année de la vie de l'enfant, ou encore le *coitus interruptus,* provoquant d'ailleurs une frustration du côté masculin comme du côté féminin. Dès 1966, j'ai traité ces questions devant les étudiants. L'audace peut paraître aujourd'hui mineure, mais que l'on pense au contenu de l'enseignement universitaire jusqu'à cette date récente, à son côté conventionnel. Dans ce cours

prirent place des analyses sur la nudité, l'invention de la nudité, les mythes de la nudité, le fétichisme et la dégénérescence publicitaire du nu dans la société dite de consommation. J'en arrivais toujours à la critique de la société contemporaine, cette société que j'ai nommée, dès 1960, « société bureaucratique de consommation dirigée », formulation que, bientôt, les étudiants abrégèrent en « société de consommation ». Mais, avant tout, j'abordais devant les étudiants l'aliénation politique. Le marxisme enseigné à Nanterre n'avait rien de commun avec le marxisme officiel. Les textes essentiels de Marx que les étudiants lisaient et commentaient, c'étaient les textes de Marx sur l'Etat, sur l'aliénation politique. Ces études furent pour quelque chose, j'en reste persuadé, dans le mot d'ordre des étudiants : « A bas l'Etat policier. » Ce mot d'ordre leur vint de leur expérience, celle des flics, de l'espace contrôlé, l'espace de l'université, de la banlieue et des bidonvilles qui entouraient alors les facultés de Nanterre.

L'expérience a besoin d'une théorie pour s'exprimer en un mot d'ordre. L'enseignement du marxisme authentiquement critique cristallisa la tendance contestatrice chez les étudiants en sociologie à Nanterre. Je parlerai rapidement des premiers symptômes du mouvement, en fin 1967. Entre mille petits événements, je me souviens de deux réunions. D'abord la réunion plénière du département sociologique, peu après la rentrée. Il y eut plusieurs discours. On y parla beaucoup d'une modernisation indispensable

de l'Université pour la rendre apte à répondre aux demandes de l'industrie et du marché. « On » ? Qui ? Mon collègue Alain Touraine, frais émoulu d'un colloque très technocratique tenu à Caen. Je pris la parole après lui pour dire aux étudiants qu'ils feraient bien de réfléchir à leur avenir, puisqu'ils avaient devant eux un avenir de cadres petits et moyens, puisque les cadres supérieurs ne sortent pas, en France, de l'Université, mais des grandes écoles. J'ajoutai que l'Université, si elle abandonnait son humanisme traditionnel, d'ailleurs sclérosé et desséché, deviendrait le lieu de formation de ces petits cadres.

Là-dessus, un étudiant se lève et agresse violemment Touraine. Je me souviens de cette phrase : « Monsieur Touraine, que voulez-vous faire de vos étudiants ? Des wagons ! Et ces wagons, vous voulez en plus les mettre sur les rails, pour que le train parte à l'heure. » Cet étudiant s'appelait Cohn-Bendit, et ce fut probablement sa première manifestation publique. Je n'ai pas été le seul à le connaître et à l'apprécier. René Lourau eut d'excellents rapports avec Daniel, qui anima le département de sociologie avant d'animer le mouvement. Alain Touraine reconnut le talent exceptionnel de cet étudiant. Daniel Cohn-Bendit n'avait aucun don pour les concepts, assez peu pour l'écriture. Il était doué pour la parole et pour l'instant, je veux dire la situation. Chaque fois, il saisissait *la* situation, le rapport entre les gens et les choses qui formaient la situation. Avec lui, la communication s'établissait instantanément ; il surprenait la pensée de ses

interlocuteurs à l'état naissant, il la devançait et répondait avec une rapidité exceptionnelle. Ce sens de l'immédiat, cette perception vive formaient, plus qu'un sens théorique, la personnalité de Cohn-Bendit. Son don apparaissait surtout dans les discussions et dans la capacité d'obtenir, pour son opinion et son projet, l'adhésion de son entourage. Le deuxième fait que je veux relater montre précisément comment fonctionnait l'influence de Daniel Cohn-Bendit. Le 13 décembre 1967, vint à Nanterre le Living Theatre, alors au sommet de sa réputation. La troupe du Living procéda, devant un énorme auditoire d'étudiants, à sa manière habituelle : les comédiens s'accroupirent sur le devant du podium, attendant que le silence s'établisse. Alors, crescendo, ils commencent : « A bas la guerre — à bas la guerre — paix dans le monde — à bas la guerre du Vietnam — à bas l'impérialisme... » Silence des étudiants. Aucune réaction. Les gens du Living, un peu surpris, recommencent leur incantation : « A bas la guerre — ... » Silence de mort. Surpris, choqués — ce n'est pas cette réaction qu'ils attendaient d'un auditoire étudiant, ils s'attendaient à un accueil enthousiaste — les gens du Living se livrent à quelques manifestations, leur manière habituelle de répondre au silence hostile des auditoires bourgeois. Ils nous regardent d'un œil féroce, ils crachent sur nous. J'étais dans les premiers rangs de l'auditoire. A ce moment, un hurlement formidable des mille ou quinze cents étudiants présents dans le grand amphi : « A bas l'Etat policier... » Et

voilà les gars du Living qui se sentent tout à coup dépassés, surclassés, avec leur mot d'ordre pacifiste. Les voilà désemparés pendant que les étudiants continuent à scander : « A bas l'Etat policier. » Alors les gens du Living se réunissent dans un coin, prêts à abandonner la soirée. Jean-Jacques Lebel va les trouver et leur dit : « Mais non, les étudiants ne se prononcent pas contre vous. Vous ne le comprenez pas bien, ils ne vous veulent pas de mal, ils sont plus avancés que vous. Ce ne sont pas vos ennemis, comprenez leur état d'esprit. Allez-vous les laisser tomber parce qu'ils vont plus loin que vous ? » Les acteurs du Living se laissent convaincre et nous offrent une de leurs petites pièces, *Small Pieces*. Dans ce scénario, la bombe atomique éclate, les gens s'écroulent les uns après les autres, les survivants ramassent les cadavres, les empilent pour les brûler. Dans l'immense amphi, les étudiants se mirent à jouer la pièce. Des grappes de garçons et de filles s'effondraient de tous côtés. Les hurlements de douleur s'élevaient. Les survivants accumulaient les corps les uns sur les autres en un enchevêtrement peu descriptible, au milieu d'immenses éclats de rire et de cris de douleur, dont certains n'étaient pas feints, car ils venaient de corps accablés sous des amas d'autres corps. J'apercevais Jean-Jacques Lebel écrasé sous une pyramide de cadavres qui jouaient fort bien leur rôle. Ceux du Living commençaient à s'affoler, car ils avaient rarement vu une immense salle entière jouer leur pièce. Au cours de cette belle soirée, Daniel Cohn-Bendit devint le leader.

Il avait trouvé la réplique « A bas l'Etat policier », orchestrait l'ensemble et animait cette inoubliable soirée.

Je passerai sur la plupart des épisodes. A une date que j'ai oubliée, il y eut quelques incidents. Les garçons partirent à l'assaut du bâtiment des filles, dans la cité universitaire, bâtiment dont l'accès était soumis à des conditions très restrictives. L'administration, paraît-il, attribua ces incidents à l'influence subversive de mes cours sur la sexualité. A propos d'un autre incident, je ne me défendrai pas d'un certain machiavélisme. D'ailleurs, je n'ai pas oublié les enseignements du Parti sur l'agit-prop pendant la belle époque. Une rumeur, qui présageait des orages, se répandit parmi les étudiants. Il y avait une « liste noire ». Il va de soi que jamais l'administration n'a ; établi une liste, en noir sur blanc, d'étudiants suspects à surveiller de près. On a donc pu démentir, à plusieurs reprises, officiellement, l'existence d'une telle liste. Pourtant, par d'inquiétants coups de téléphone, on avait demandé des renseignements sur tel ou tel étudiant en sociologie. Notamment après les incidents dans le bâtiment des filles. J'avoue avoir exploité l'affaire de la liste noire pour jeter de l'huile sur le feu. Passons... Le 6 mai 1968, le conseil de discipline de l'université convoque Daniel Cohn-Bendit. Je l'accompagne pour prendre sa défense, ainsi qu'Alain Touraine qui a changé d'avis sur le mouvement et commence à comprendre qu'il ne s'agit pas d'un

désordre quelconque. Séance orageuse. L'Université officielle ne comprend rien, ne veut rien comprendre. On s'adresse à Daniel Cohn-Bendit comme à un petit délinquant, et à nous, Alain Touraine et moi, comme à des irresponsables.

Ce jour-là, déjà, les flics entourent la Sorbonne, le rectorat, pour les protéger contre les étudiants. Ce qui nous mène à la grande manifestation du vendredi suivant. Soixante ou soixante-dix mille étudiants autour du Lion de Belfort, place Denfert-Rochereau. Le rassemblement dépasse toutes les attentes, toutes les espérances. Que faire ? On piétine longuement. Sur le Lion, de sa queue à sa crinière, les représentants des divers mouvements discutent. Chacun propose un objectif. Avec quelques amis, j'attends au pied du Lion et l'on me tient au courant des pourparlers. Que faire de cette immense foule, avide d'action ? Les maos proposent d'aller manifester dans les banlieues ouvrières. Les anars, genre situationnistes, veulent aller chahuter les quartiers bourgeois. Les trotskystes veulent qu'on se dirige vers les quartiers prolétariens de Paris, le XIe, le XXe. Quant aux communistes — il y en a quelques-uns dans la foule et sur le Lion — ils proposent qu'on rentre chez soi après avoir montré la force du mouvement. Les pourparlers se déroulent dans la confusion et dans l'impatience grandissante. Tout à coup, mouvement de foule. Spontanéité ? Pas tout à fait. Les gars de Nanterre, ceux du « 22 Mars », ont fait circuler un mot d'ordre : « Vers la Sorbonne,

en passant devant la prison de la Santé, pour saluer les copains emprisonnés... » Une immense foule prend le boulevard Arago qui l'amènera jusqu'au quartier Latin. Des étudiants de Nanterre viennent me dire : « C'est ton livre sur la Commune qui nous a donné cette idée... » En effet, dans ce livre, j'ai tenté d'établir que les ouvriers parisiens, chassés du centre de la ville par Haussmann, avaient voulu reprendre l'espace dont on les avait chassés, leur espace.

Dans le petit livre que j'ai écrit sur les événements de 1968, *Irruption de Nanterre au sommet,* je n'ai pas donné beaucoup de détails. Pour diverses raisons. Notamment parce que je manquais de recul par rapport aux événements. Pendant les deux semaines dramatiques, je n'ai pas eu l'occasion d'intervenir. Une ou deux interventions à la Sorbonne n'ont eu guère d'importance. Je regrette seulement de ne pas avoir pu dire à la télévision ce que j'avais à dire. Il y eut une soirée très dramatique. Nous tenions la télévision. Un soir, tout était prêt pour une émission s'adressant à la France entière, le 13 mai. Nous étions à nos places devant les appareils et sous les spots. Les leaders des mouvements étaient là et nous allions commencer, lorsque l'un d'eux, je ne me souviens plus si c'était Geismar ou Sauvageot, s'avisa que la classe ouvrière n'était pas représentée parmi nous. Il réclama un ouvrier de chez Renault. Comme aucun ouvrier de chez Renault ne se trouvait dans les parages, l'émission n'eut pas lieu. Je le regrette. Ces actes qui se

veulent audacieux et significatifs, qui se veulent d'avant-garde, nuisent à l'efficacité qu'ils cherchent. Il y avait beaucoup à dire à ce moment-là devant le peuple de France. La situation de la France n'était-elle pas celle qu'avait prévue Lénine dans *L'Etat et la révolution ?*

Je rappelle que dans la nuit du 10 au 11 mai, vers deux ou trois heures du matin, Daniel Cohn-Bendit prit le micro *d'Europe n° 1* qu'on lui tendait d'une voiture-radio. (La télévision française avait déjà disparu des lieux.) Cohn-Bendit prit le micro et dit : « Et maintenant, la grève générale !... » Intuition géniale. Des millions de Français restaient à l'écoute de la radio. La grève générale passait pour un mythe, pour une impossibilité, pour le grand mythe des luttes ouvrières. Quelques jours plus tard, elle commençait en France. L'appareil d'Etat s'en allait en miettes. L'armée et la police se désagrégeaient. Le pouvoir appartenait à qui pouvait le prendre. Encore fallait-il le prendre, et non pas se contenter de discours, comme à la trop fameuse réunion du stade Charléty. Ceux qui pouvaient le prendre n'en voulaient pas. Pour l'analyste froid des événements, la situation n'était que trop claire. Une telle situation ne se retrouve jamais. Ceux qui ont espéré la retrouver depuis Mai 68 ont vu leurs espoirs déçus.

Encore quelques mots à propos de la petite promenade du général de Gaulle à Baden-Baden. Seuls des Français infantiles peuvent croire qu'il alla dans cette ville allemande seulement pour rencontrer le général

Massu. Qu'il l'ait rencontré, c'est certain, mais il me paraît évident que ce voyage avait d'autres buts. La plupart des livres parus depuis ont détourné la question. Un chef d'Etat français aurait quitté le territoire national pour rencontrer un général français qu'il pouvait convoquer ? Quelle plaisanterie ! Les indices convergent. Le général de Gaulle rencontra des émissaires qui lui donnèrent l'assurance de leur soutien direct ou indirect. Qui avait intérêt à ne voir bouger ni la France ni l'Europe ? Les Américains, mais surtout les Soviétiques. Un mouvement révolutionnaire atteignant en France son but politique, brisant l'Etat déjà ébranlé, c'était la certitude d'un mouvement analogue dans les démocraties populaires. L'Europe se serait embrasée. On peut épiloguer à perte de vue sur l'issue du mouvement de 1968, sur les risques à courir ou à éviter. Que disait Lénine à propos de Plekhanov et des mouvements en Russie, de 1905 à 1917 ? « Celui qui discute sans fin n'est qu'un pédant, celui qui ne veut pas courir le risque n'a rien d'un révolutionnaire. » Il est assez clair que les Soviétiques ne voulaient pas que les communistes français lèvent le petit doigt. D'ailleurs, trois mois plus tard, les événements de Prague répondaient à ceux de Paris.

Par la suite, on a fait un grand battage, en France, autour d'Herbert Marcuse. Ses livres ont eu un grand succès, d'ailleurs mérité. Pourtant, Marcuse, de façon très systématique, a émis l'idée d'une clôture du système capitaliste, clôture telle que seuls les desperados pouvaient s'attaquer à elle. Cette analyse avait

certainement beaucoup plus de sens pour les Etats-Unis que pour la France. Elle escamotait littéralement les contradictions en présentant le néo-capitalisme comme une totalité cohérente. Cette analyse différait radicalement de la mienne. Je pense, d'ailleurs, qu'elle n'a eu guère d'influence en France. On se mit à lire Marcuse après Mai 68. Avant cette date, j'avais fait quelques cours sur lui à Nanterre, en accompagnant l'exposé d'une critique de sa théorie. L'immense masse des étudiants ignorait ses thèses.

Le bilan de cette période peut s'établir aujourd'hui, huit ans plus tard. L'Etat, ébranlé pendant près d'une semaine, a été désigné comme l'objectif et perçu comme l'enjeu de l'action révolutionnaire. Cette action a pour but d'occuper la place de l'Etat et de le briser, comme l'ont dit Marx, Engels, Lénine. Avec le prestige de l'Etat, celui du chef de l'Etat a été mis en question. Enfin, la liaison entre l'Etat du capitalisme et l'Etat du socialisme apparut en pleine lumière, encore qu'ils ne s'identifient pas : Prague et Paris, Paris et Prague.

5

Entre les marges

— *Vous connaissez la formule de Malraux au nom de laquelle la vérité d'un homme commence toujours à partir de ce qu'il cache. Est-ce que vous pensez que les quelque cent pages d'entretien qui précèdent lui donnent raison ?*

— La formule de Malraux me semble un piège. Dans la mesure où il y a jeu de dissimulation et masque, c'est indigne de la pensée. Un esthète, un romancier ou un littérateur peut se permettre ce jeu, ce n'est pas

le mien. Bien sûr, il y a toujours autre chose en dessous. Jamais on n'arrive au fond. Vous savez bien qu'il n'y a pas de fond, dans la semi-transparence et semi-opacité des profondeurs. Mon propos, c'est d'arracher le plus possible à l'ombre et d'amener au jour ; en particulier le mouvement dialectique du vécu et du conçu, parce que fondamental, et que la plupart des gens le repoussent dans le caché, en prenant parti inconsidérément les uns pour le vécu, aveugle et sans forme, les autres pour le conçu, abstrait et meurtrier, réducteur de la vie. J'ai essayé de maintenir simultanément ces deux extrêmes. Mon propos est dans la ligne de la philosophie, bien qu'il ne s'agisse plus exactement de philosophie, puisqu'il s'agit aussi du vécu et non pas seulement du conçu.

Les philosophes ont misé sur le conçu et sur le concept, tandis que j'essaie d'appeler au jour ces rapports multiformes entre le vécu et le conçu. Je n'ai jamais réussi ni à me placer du côté du vide, c'est-à-dire de l'homme théorique, abstrait, ni dans la plénitude charnelle et fuyante de celui qui vit aveuglément. Je n'ai jamais réussi à me placer ni d'un point de vue ni de l'autre. Je fréquente donc l'ambiguïté, la dualité. Je suis et reste double. Mais je puis m'exprimer autrement. Je suis un homme des bords, des frontières, des lignes de crête — pas toujours, d'ailleurs, quelquefois les frontières sont au fond des vallées et dans les marécages. Par exemple, j'aime la musique, je la connais un peu, mais je ne suis pas musicien. Comme les

discours philosophiques sur le désir me paraissent fades lorsque j'écoute l'appel de cor de Tristan au troisième acte de *Tristan et Isolde* ! Et comme je bois ce philtre et comprends ce qu'en dit Nietzsche… En mathématiques, j'ai certaines connaissances ; il se trouve que j'ai fait une classe de mathématiques spéciales, et qu'ensuite j'ai toujours gardé un certain contact avec cette science, mais je ne suis pas mathématicien. J'en dirai autant de la politique. J'ai une expérience politique, et même, j'ai eu une activité politique, mais là aussi je suis resté aussi sur les bords, je n'ai jamais voulu m'y *engager* absolument. S'engager politiquement, ça veut dire être dans le Parti comme dans une institution, comme un jésuite est dans l'Eglise. Je fais allusion à un mot d'un de mes amis, jésuite canadien, que j'avais conduit à Lourdes. Il n'avait jamais imaginé une affaire commerciale de cette ampleur. Il m'a dit ce mot admirable : « Dieu fait problème, mais l'Eglise est une institution. » Un communiste, aujourd'hui, est un homme pour qui la révolution fait problème, mais le Parti est une institution, on l'accepte comme cadre politique. Je n'ai jamais été comme cela. J'ai agi politiquement, j'ai été membre du Parti, j'ai été dans l'opposition, mais je ne me suis jamais senti engagé dans l'institution politique. Quand je fais le compte, il me semble que j'ai toujours été sur les bords, sur les lignes frontières, qu'il s'agisse de musique, de poésie, de théâtre, de toutes sortes d'activités dans lesquelles on peut s'immerger. Je me suis demandé parfois si j'avais été un

véritable amant ou si je n'étais pas resté aussi aux frontières de l'amour…

J'ai parcouru toutes les frontières et j'ai jeté un coup d'œil sur tous les pays, sur toutes les contrées ; quelquefois même, j'ai pénétré dans ces contrées, quitte à revenir vers les frontières. A mon avis, c'est cela, l'expérience philosophique aujourd'hui. La philosophie ne peut plus consister en la construction d'un système, mais peut-être trouve-t-elle son sens dans cette expérience des territoires, des régions, des contrées de la vie, de ce qu'on appelle la culture, la pensée, le savoir, mais sans devenir ceci ou cela, sans être ceci ou cela. A cet égard, j'aimerais spécifier ici en quoi je me situe dans le prolongement de la philosophie sans être un philosophe au sens habituel du terme. Cette fréquentation marginale de domaines différents ne va pas sans dangers : je peux parler de théâtre, mais pas en homme de théâtre, je peux parler de musique, mais pas en musicien ; alors, je me méfie de moi-même et je ne parle pas de théâtre, de musique, de poésie ou de politique sans quelque réserve. Je suis réticent sur mon propre discours. Je me méfie de mon propre discours dont je sais qu'il ne coïncide pas avec celui du musicien ou du politique, mais je ne pense pas qu'il soit moindre que le sien, car j'ai côtoyé beaucoup de domaines différents. En ce sens, je suis un non-spécialiste et je maintiens, avec beaucoup de fierté et non sans difficultés, cette qualification. Je dis non sans difficultés, car combien de fois, dans les congrès et

colloques, en tant qu'universitaire, mais pas seulement à ce titre, me suis-je trouvé avec des gens qui m'ont demandé : « De quoi êtes-vous spécialiste ? » Alors, je réponds : « De rien, monsieur. » Moyennant quoi, généralement, ces braves gens me tournent le dos. Quant à moi, je les trouve cons. Passons. Enfin, c'est une position particulière. Au cours de ces entretiens, j'ai pris conscience — j'en avais déjà quelque pressentiment — de cette position périphérique. Certains la trouvent commode, mais, en fait, elle est difficile à maintenir ; elle a ses privilèges et ses agréments, elle permet de se constituer en témoin privilégié, jusqu'à un certain point, mais ne va pas sans difficultés. C'est la position que j'appelle métaphilosophique, au-delà de la philosophie traditionnelle.

Au-delà de cette idée d'un domaine du philosophe, je trace cette cartographie inquiétante selon laquelle il y a des pays, des contrées, et puis des frontières, des bords, des marges, des versants, des crêtes. C'est ce pays étrange que je fréquente et que j'occupe. Ça m'amuse de parler ainsi, parce que je suis un montagnard ; j'ai beaucoup marché dans la montagne, dans les Pyrénées. Je ne décris pas un chemin forestier qui ne mène nulle part. Je suis des chemins le long des crêtes, des versants. Ces métaphores désignent quelque chose, dans notre époque qui a vu l'explosion du savoir et de la culture en spécialisations, en domaines, en régions, et où la pensée qui refuse de se cantonner oscille entre un

domaine propre, celui de la philosophie traditionnelle, et un discours général, donc abstrait. Ces frontières ne forment pas un domaine, un corps théorique, qui se constituerait en contrepartie du corps charnel. C'est quelque chose de beaucoup plus scabreux, difficile à tenir, sinon à fréquenter.

— D'où vient cette méfiance à l'endroit de la phi-sophie ?

— Elle a plusieurs aspects. Elle vient de Marx. Et de la philosophie ! Elle vient de la philosophie à travers Hegel. Celui-ci pense qu'il a réalisé la philosophie. Marx pense que ce n'est pas définitif, et qu'on ne peut pas dire que l'Etat réalise la vérité philosophique. Il pense, non que la philosophie continue, mais que la révolution continue. C'est ainsi qu'il propose cette formule, pour moi fondamentale : « La philosophie devient monde dans la mesure où le monde devient philosophie. »

Cette idée de dépassement de la philosophie est initiale et fondamentale. Marx brise le cadre hégélien et dit : « La philosophie continue en tant que la classe ouvrière et la révolution réalisent la philosophie, c'est-à-dire non pas l'Etat, mais l'aspiration au bonheur, à l'épanouissement, à la plénitude. » C'est

fondamental. Je rappelle que la coupure, la discontinuité entre Hegel et Marx est politique. Elle sépare l'apologie de l'Etat et la critique de l'Etat. Là-dessus se greffe la critique nietzschéenne de l'homme théorique, du philosophe, de Socrate à Hegel. La critique nietzschéenne, je suis un des premiers à l'avoir remarqué, correspond à la critique marxiste. Marx pense que, de Socrate à Hegel, la philosophie élabore un projet que Hegel croit avoir réalisé, mais dont la réalisation continue avec la révolution. Nietzsche pense que la philosophie, de Socrate à Hegel, a projeté un homme abstrait, un homme théorique, un homme du pur savoir désormais dépassé. Le dépassement de la philosophie classique est conçu de manière différente par Marx (comme projet révolutionnaire) et par Nietzsche (comme projet du surhumain), mais il y a correspondance entre les deux critiques et les deux évaluations de la philosophie de Socrate à Hegel. Aujourd'hui, il est devenu courant de discourir sur la clôture de la philosophie occidentale, commencée par Socrate et terminée par Hegel. Pour moi, c'est la banalisation d'un énoncé qui m'est familier depuis longtemps, mais qui m'apparaît dans sa double perspective, celle tracée par Marx et celle tracée par Nietzsche. Cela dit, dans Heidegger, on retrouve une idée analogue. Je ne suis pas heideggerien, mais j'y vois la confirmation de ce dépassement de la philosophie classique.

— A vous entendre, il y a toujours un paradoxe. Une des oppositions fondamentales à partir de laquelle vous avez construit votre vie et vos livres, c'est précisément celle de l'homme théorique et de l'homme avec un corps, celle du plein et du vide, du chaud et du froid.

Et il ne fait plus de philosophie. A la limite, on peut penser que le constat de cette opposition irréductible et fondamentale aurait pu vous amener à laisser là la philosophie pour vous engager dans d'autres travaux, existentiels, romanesques, amoureux… Mais pas du tout, vous vous présentez, toujours comme un philosophe professionnel…

— Ce que j'appelle métaphilosophie reste dans le champ de la philosophie, mais n'est plus philosophique. Pourquoi ? Pour plusieurs raisons. Si on fait fi de la philosophie, si on l'envoie dans les poubelles de l'histoire, on tombe dans le positivisme, dans un scientisme. La platitude scientiste, empiriste, m'a toujours écœuré, subjectivement et objectivement. Elle se réduit à très peu de chose. La culture anglo-saxonne est empiriste et peu conceptuelle. J'ai eu de curieuses discussions avec des étudiants anglais et américains. J'ai rarement pu leur faire comprendre ce que c'est qu'un concept. Le

Logos occidental, on peut le critiquer, le désavouer, en montrer les limites, mais on ne peut pas en faire fi comme s'il n'avait pas existé. Je rejette l'autosuffisance du concept, pas le concept, ni le conçu. La critique du logocentrisme et de l'européocentrisme, à moins qu'elle ne soit absolument réductrice et qu'elle ne fasse appel à une société préhistorique, ne peut s'en tenir là.

Prenons l'exemple de Robert Jaulin, pour qui j'ai une grande admiration : dans la mesure où il nous présente, à la manière des pires négativistes, parallèlement à un Illich, un primitivisme comme le seul recours, je refuse. Le Logos occidental est limité, borné, mais on ne peut pas s'en passer. La philosophie occidentale est bornée, mais on ne peut pas s'en passer. Comment se passer des catégories, des concepts qu'elle a élaborés avant et avec Hegel ? Il faut modifier ce que nous disons du concept, l'approfondir : la méthodologie et la théorie du concept, la logique et la dialectique du concept doivent être creusées, mais on ne peut se passer ni du concept en général ni de certains concepts en particulier. Je prends le concept de système, le concept de totalité. Ils ont été élaborés par la philosophie, on les applique de façon plus ou moins critique, mais il n'est pas possible de s'en affranchir complètement. Le concept d'aliénation sort de la philosophie tout entière, affiné et élaboré par Hegel ; désarticuler l'aliénation, l'extraire de son architecture philosophique chez Hegel, ça ne va pas sans question. Mais il est impossible de se passer de ce

concept. Et ainsi de suite. Le concept de l'espace est très élaboré par la philosophie. Si je veux élucider l'espace social, sans tomber dans les platitudes de la sociologie et de l'empirisme sociologique, je suis obligé de faire appel au concept philosophique de l'espace, ne serait-ce que pour vérifier ses limites, pour le développer et pour atteindre ce que la philosophie n'a même pas prévu, puisqu'elle se plaçait du point de vue d'un espace mathématique, logique, abstrait. Il faut ouvrir ce concept, ainsi que le concept du temps, sur la réalité sociale, pratique, sur l'espace et le temps produits par la société capitaliste, pour arriver à les comprendre et à les élucider.

Je ne pense donc pas à me passer de la philosophie, mais ce n'est plus la philosophie : c'est une extension, un approfondissement, une reprise de la philosophie sur un plan nouveau, que j'appelle métaphilosophique. Ce mot « métaphilosophique » n'est pas excellent, il évoque un métalangage, un discours sur le discours philosophique, mais ce n'est pas cela ; c'est l'emploi des concepts élaborés par la philosophie pour analyser des objets, des réalités ou des virtualités que la philosophie n'a pas pu aborder. A l'aurore des temps modernes, c'est-à-dire du capitalisme, du néo-capitalisme — de l'impérialisme — des révolutions modernes et de la mondialité, la philosophie déclare forfait. Elle ne peut pas, en tant que philosophie, en tant que construction d'un système spéculatif, aborder cette réalité. Il faut démembrer,

désarticuler, déconstruire la philosophie pour en extraire ce qui nous permet d'aborder ces réalités. Je ne suis pas du tout persuadé que j'aie mené la tâche à bien.. Je l'ai commencée, j'ai abordé quelques questions, j'ai pris cette méthodologie, très particulière. Prendre tel concept, l'extraire, le pousser jusqu'à ses extrêmes conséquences, par exemple l'aliénation, la différence, l'espace, l'Etat, et ainsi de suite. C'est ce que j'appelle métaphilosophie. Elle se définit par ces zones frontières, ces lignes qui finissent par cerner tous les domaines. Je n'ai peut-être pas assez insisté là-dessus : il ne s'agit pas de séjourner marginalement par rapport à tous les domaines et territoires, mais de les cerner en suivant le contour des frontières ; on arrive à une topographie, à une topologie générale de notre temps. C'est ce travail que je ne pense pas avoir mené à bien, mais amorcé, que j'appelle métaphilosophique.

— *Si nous regardions maintenant l'autre versant, qui est proprement celui de la vie telle qu'elle a commencé à se vivre ? Sur quel type de vécu s'enracine votre expérience de philosophe ?*

— Dans quelques contradictions simples. Je crois que je suis un périphérique, peut-être un barbare par

certains côtés, bien que je ne prétende pas à la simplicité. Ces contradictions dont je veux maintenant parler sont assez grossières. Disons Paris. Paris, c'est ma fascination. J'y ai toujours habité, et je ne suis pas parisien. Si je faisais le compte des années, j'ai beaucoup plus vécu à Paris que dans les Pyrénées ; pourtant, dans la mesure où j'ai une base, un fondement et des racines, c'est bien en Occitanie, où je me reconnais par le côté charnel, le côté valeur d'usage, qui s'étend de la nourriture à l'amour. Je dis ça comme un barbare raffiné. Je garde un certain sens charnel de la nature. Et puis, il y a l'autre bout de l'axe, l'autre pôle, Paris, détesté, aimé, fascinant. l'abstraction, l'élitisme, l'insupportable élitisme de gauche, l'explosive, fermentante ville des clans et des chapelles, la vie politique la plus odieuse et la plus excitante. Je joue entre les centres et les périphéries ; je suis à la fois périphérique et central, mais avec un parti pris pour la périphérie. Ce qui comporte une expérience qui part d'une réalité anthropologique, voire ethnologique assez obscure. J'ai connu la vie des communautés paysannes, des montagnards, des bergers. Voilà une contradiction vécue. Le parisianisme ne m'est pas étranger, avec toutes ses sophistications. Par d'autres côtés, lorsque je suis dans un cirque des Pyrénées — vous connaissez le sens très particulier du mot « cirque », un fond de vallée très ample avec des murailles, comme dans un grand amphithéâtre — je vois des troupeaux, des sonnailles et des bergers à peu près dans les mêmes huttes qu'au temps

néolithique. Au cours de certains travaux, j'ai pu reconstituer une culture aussi digne d'étude que celle des Bororos ou des Dogons, dans laquelle le culte solaire a sa place ; une terminologie d'origine sanskrite ou euskarienne désigne les objets qui servent à traire et à faire le fromage.

J'ai saisi deux pôles de notre monde, Paris et une réalité anthropologique presque aussi éloignée de la réalité parisienne que les Bororos ou les peuplades dont s'occupe Robert Jaulin sur les confins du Venezuela et de la Colombie. Ce sont des contradictions prodigieusement stimulantes. Je n'ai pas eu besoin d'aller en Amérique centrale pour les vivre, avec cette différence que je n'ai pas pris parti pour l'un ou pour l'autre, mais que c'est le rapport dialectique que je trouve stimulant. La question de l'Occitanie n'est pas une question abstraite. C'est une question politique. La décentralisation n'est pas une : question abstraite, c'est une question politique. Je ne veux pas dire qu'elle soit à la veille d'être résolue, je ne veux pas dire que l'entité France va éclater, il ne faut pas faire de pronostics ridiculisés le lendemain. J'étais dans les premiers, je crois, à prendre parti pour une Occitanie qui ne serait pas celle des notables, de la bourgeoisie girondine, mais quelque chose d'autre.

Vers 1945, après la Libération, j'habitais Toulouse, et j'avais passé la fin de la guerre dans cette région. Or, l'Occitanie, ses valeurs, sa culture, sa langue avaient été, pendant très longtemps, l'affaire de la droite,

des curés, des notables locaux qui défendaient leur girondisme ainsi que leurs privilèges locaux. Le régionalisme appartenait aux traditionalistes et à la droite. Dès la Libération, on sentit les prémices d'un changement. La droite, discréditée, n'avait plus d'appui, les « messieurs » traditionnels, représentants de la propriété foncière traditionnelle, avaient disparu ; la tourmente avait balayé toute cette base du traditionalisme, du régionalisme et du campinilisme, une situation nouvelle pouvait s'envisager. Je crois que j'ai participé à un combat d'avant-garde. Dès 1945, j'ai publié dans le journal dirigé par le parti communiste, le journal du « Front national » à Toulouse, *Le Patriote,* une grande page sur le problème occitan, ce qui me laisse un souvenir agréable. Je partais d'un article peu connu d'Engels, sur la Pologne en 1858, où il comparait la civilisation du Midi, par rapport à la partie nord de la France, à la situation de la Pologne vaincue par rapport à la Russie tsariste. Ce bel article énumère les apports de la civilisation occitanienne à la culture européenne, à savoir la reconduction des traditions municipales romaines et du droit écrit, l'amour courtois, la poésie amoureuse, une manière de mener le commerce, non pas au nom des valeurs marchandes brutales, mais comme une forme de rapports sociaux non dépourvus d'aménité, ce qui est en effet le propre de la culture méditerranéenne. Ces rapports très anciens n'ont jamais complètement abandonné le commerce entre les hommes. J'avais écrit l'article à partir de ce texte

d'Engels. En plus, je m'étais servi de textes de Staline sur la nation et la nationalité pour expliquer que l'Occitanie était une nation vaincue, mais en formation au Moyen Age, et qu'on pouvait encore parler de communauté, de territoire, de langage et de vie économique dans une certaine mesure. Le bureau politique du parti communiste trouva cette occasion de lancer la foudre et de montrer son essence centralisatrice et jacobine. La direction du journal fut fortement blâmée pour avoir publié cet article, et je me demande s'il n'y a pas eu de sanctions sévères. Quant à moi, j'étais déjà assez mal noté en haut lieu, ça ne fit que confirmer ma situation personnelle dans le Parti. Toujours est-il que ces idées — je pense — ont joué un certain rôle pour faire basculer le mouvement occitan vers la gauche, ce qui s'est confirmé depuis. Un long combat se poursuit entre le girondisme traditionnel, c'est-à-dire le pouvoir des notables locaux, et le jacobinisme, c'est-à-dire la centralisation, encore dominante à gauche, et enfin les tentatives pour une autogestion territoriale fondée sur une autonomie relative des régions — comme en Yougoslavie où existent des régions autonomes qui ne sont pas des républiques, des Etats — dans le cadre global. J'ai d'ailleurs repris cette idée d'une autonomie relative de la région occitanienne dans un livre sur les Pyrénées et la région j occitane publié en Suisse aux Editions « Rencontre ». Sur ce point, je me suis trouvé d'accord avec le mou- - vement basque. Voici un exemple d'avant-gardisme qui n'a peut-être pas l'éclat

d'une avant-garde parisienne, mais qui a bien autant, sinon plus, d'importance.

— *C'est étrange. J'essaie de vous faire parler de votre enfance, et je n'y parviens pas.*

— Je ne comprends pas qu'on raconte sa vie privée, ses amours, ses drames, sinon en les insérant dans une grande construction romanesque, comme *L'Homme sans qualités,* et encore ! Ou comme *A la recherche du temps perdu*. Et encore ! C'est de la littérature ! Je refuse de me laisser traquer. Mon enfance n'a d'intérêt qu'en ce qu'elle contient ou prépare les contradictions politiques dont je vous entretiens. Je n'ai pas envie de raconter ma vie. Pourquoi ? D'abord parce que je ne saurais pas la raconter. Le modèle, c'est *Henri Brulard*. Je ne peux pas le suivre. Trop de plans, vous ai-je déjà dit ; trop de thèmes enchevêtrés, trop de faits ou d'événements dont le sens m'échappe encore.

— *C'est dommage. Les amis, par exemple, vous en parlez peu...*

— J'ai des amies et des amis. Norbert Guterman mène, près de New York, la vie d'un hassidim. Il n'aime pas qu'on le lui dise, mais il atteint la sagesse contemplative de cette célèbre secte. Son savoir prodigieux — il connaît dix langues, dont l'hébreu et le grec — lui suffit, et il n'en fait rien ; il déteste la production et m'en veut presque d'avoir avec lui produit quelques livres. Nous avons, il y a peu de temps, passé des moments merveilleux en explorant les poubelles de New York, en inventoriant, lors de promenades nocturnes et dangereuses, les déchets de la ville. Je ne parlerai pas longtemps ici de Charlotte Delbo, témoin tragique des camps hitlériens. Ni de Madeleine Grawitz, qui allie le savoir à l'esprit le plus caustique. Je ne veux pas parler, non plus que de mon enfance, de ma vie amoureuse. Je ne sais pas en parler, et la réduction du passé à un récit linéaire m'est intolérable. Je me suis souvent essayé au théâtre, mais cela ne m'a pas bien réussi.

J'ai écrit une pièce intitulée *Le Maître et la servante*. Elle fut jouée aux Mathurins il y a une vingtaine d'années. Cette pièce s'inspirait de Kierkegaard et montrait l'ambiguïté d'une passion, le goût de l'absolu qui se transformait en son contraire, la sensualité. J'eus la désagréable surprise de voir ma pièce, au cours de la mise en scène, se changer en une comédie de Boulevard allégrement jouée et complètement

différente de l'affabulation presque métaphysique que j'avais imaginée. Lorsque j'ai vu le film de Bergman, *Sourires d'une nuit d'été,* j'ai rencontré le climat, l'ambiance souhaitée pour ma pièce, le conflit entre le goût de la pureté et la sensualité. Cette expérience théâtrale m'a profondément déçu, et j'ai mal compris la substitution qu'a opérée le metteur en scène. A cette époque, je voulais réaliser un théâtre politique. La pièce kierkegaardienne, je la voyais comme un essai. Ensuite, j'ai préparé une grande trilogie politique, la trilogie du pouvoir. J'aurais voulu un théâtre d'avant-garde, traitant les questions du pouvoir politique. Ce théâtre aurait montré à la fois la tragédie et la cocasserie du pouvoir politique, car il n'y a pas de pouvoir sans lutte et pas de lutte pour le pouvoir sans un mélange de bouffonnerie, celui qu'on reconnaît dans Shakespeare. Je lis beaucoup Shakespeare.

En France, après la Seconde Guerre mondiale, on n'a rien trouvé de mieux que d'adapter Brecht. Or, Brecht est un admirable homme de théâtre, mais son théâtre politique correspond à l'entre-deux-guerres, à l'espoir dans la révolution, espoir démesuré, à la recherche d'un nouvel optimisme. La forme théâtrale, les inventions proprement théâtrales, comme les faits de distanciation, ne peuvent faire oublier le contenu. Brecht lui-même aurait refusé cet oubli du contenu. Or, en France, on adopte Brecht vers 1950 et l'on y voit une avant-garde ; dérision et plaisanterie : on ne pouvait pas reprendre l'œuvre représentative de

l'avant-garde berlinoise entre 1920 et 1930, on ne pouvait pas la reprendre après l'expérience stalinienne.

Or, cette arrogance et cette bouffonnerie dans le pouvoir inconditionnel, voilà pour moi le thème du théâtre politique. Et nous revenons à la question tenace, celle de l'avant-garde. Après la Seconde Guerre mondiale, pas d'avant-garde. Et, surtout, pas de théâtre politique d'avant-garde. On l'a raté, on l'a contourné en s'orientant vers l'audace brechtienne, admirable, mais périmée. Jean-Paul Sartre a longuement tourné autour de cette question du pouvoir sans jamais l'aborder de front, parce qu'il lui manque l'expérience politique, parce qu'il ne sait pas mener jusqu'au bout l'analyse critique de l'Etat, parce qu'il se limite à la description existentielle de ce qui se passe dans le sujet individuel ou dans le micro-sujet collectif, le petit groupe. Il tourne, avec ses mélodrames, autour du tragique. Qu'il s'agisse de Shakespeare ou de Racine, le ressort du tragique, c'est toujours la lutte pour le pouvoir, les menaces autour du pouvoir, le pouvoir en proie à lui-même. Comme le dit magnifiquement Shakespeare : « La mort établit sa cour dans la couronne des rois. »

Si je réponds en parlant à nouveau de cette trilogie politique, c'est que mon projet n'a reçu aucun appui, aucun soutien, et cela parce que l'analyse politique du stalinisme a échoué piteusement, enlisée dans la théorie du culte de la personnalité. Tous les efforts pour créer en France un véritable mouvement d'avant-

garde ont échoué sur le plan théâtral comme sur celui du cinéma. Impossible de sortir du psychologique, impossible de déborder les rapports interpersonnels. Le psychologisme fait partie de la culture française. On n'en sort pas. Je pourrais rappeler les efforts considérables, bien que dispersés, de mon ami Jean-Marie Serreau. Au lieu d'un théâtre offensif politiquement, on a eu le théâtre de la dérision et de l'absurde, c'est-à-dire le repli vers l'impuissance et le nihilisme. Beckett ou Ionesco, le masochisme érigé en esthétique, avec le culte de l'amertume et du désespoir. Non sans qualités ! Je ne me suis senti proche ni de Beckett ni de Ionesco. Dans son théâtre, comme dans sa philosophie et dans ses romans, Sartre a entrevu quelques grands thèmes, mais il a frappé à côté de la cible, par exemple dans *Les Mains sales,* où la critique du pouvoir dans le mouvement communiste tombe dérisoirement au niveau des questions morales et des généralités vagues sur le fait qu'on ne gouverne pas innocemment. Vieille histoire ! Au lieu d'aborder en son fond le problème du pouvoir, de ses mécanismes, de sa conspiration permanente pour préserver ses propres conditions. Personne n'a compris dans toute son ampleur la tragédie colossale du stalinisme avec sa bouffonnerie shakespearienne, le culte de la personnalité ne représentant que la dernière de ces bouffonneries. Les appareils politiques ; ont réussi leur étouffement.

— La pièce sur Rajk, vous l'aviez en partie écrite, vous ne l'avez pourtant jamais terminée.

— J'y vois l'indice que je ne suis pas un artiste qui tient à terminer son œuvre, et vous pouvez me le reprocher, mais pour moi, rétrospectivement, j'y vois surtout l'indice que rien ne m'appuyait, sinon le mouvement oppositionnel, faible, hésitant, à l'intérieur du Parti. J'ai déjà abordé à maintes reprises cette question du stalinisme et de son rôle capital dans notre époque, je ne cesserai d'attirer l'attention sur ce point. J'ai déjà montré l'opposition anti-stalinienne cherchant sa base, sa formule organisationnelle et théorique. Alors que la critique du stalinisme aurait dû devenir l'affaire de tous. Les prétendues avant-gardes existant à cette époque ? Dire qu'elles ont raté leur critique du stalinisme, c'est trop peu dire. Elles ont frappé à côté de la cible, en se contentant d'argumentations dérisoires sur l'humanisme, sur l'injustice, sans aller jusqu'au fond des choses, ce fond qui, peut-être, ne s'atteint jamais.

6

Quelques autres

— Vous faites toujours profession de vous méfier des « avant-gardes » et. des modes. Pourtant, à plusieurs reprises, vous vous en êtes inspiré. Ou, plus grave, vous les avez inspirées. Ce qui vient tout de suite à l'esprit, c'est l'existentialisme et le mouvement des situationnistes. Commençons par le premier, et, d'abord, Sartre…

— Il y a là deux questions rétrospectivement distinctes et liées : la personnalité de Jean-Paul Sartre et le

mouvement dit existentialiste. En ce qui concerne le mouvement existentialiste, je n'ai jamais pris au sérieux la manière dont il se présentait, c'est-à-dire dont on présentait vers 1950, et encore un peu après, le marxisme. Dès le début, j'ai écrit, mais peut-être pas avec assez de force, que l'existentialisme était plutôt un avatar du marxisme, position que Sartre a confirmée lui-même plus tard dans son livre, *Critique de la raison dialectique,* dans les *Questions de méthode*. A propos de ce livre, je devrais avoir de la reconnaissance pour Jean-Paul Sartre ; il m'y emprunte, dit-il, la méthode en deux moments : l'analytico-régressif et l'historico-génético-progressif. Je cite la page de son livre, d'autant que, dans ce chapitre, il lui arrive de me confondre avec mon homonyme Georges Lefebvre. Je parle explicitement de la page 42 de *Critique de la raison dialectique*. Je dois dire que ma reconnaissance reste faible, parce que Sartre emprunte cette méthodologie à un de mes articles consacré aux questions agraires, article mineur. Or, la méthode en question n'est autre que celle de Marx, spécifiée dans un texte célèbre, ce qui a curieusement embrouillé cette affaire théorique menée maladroitement par Sartre. Sartre ne sait pas, dans *Questions de méthode,* qu'il adopte la méthode de Marx. Il me fait donc bien de l'honneur.

— Vous pensez au texte dans lequel Marx dit que « l'anatomie de l'homme donne la clé de l'anatomie du singe » ?

— Et que l'adulte donne la clé de l'enfant et le capitalisme celle des formes précapitalistes, et, notamment, des rentes foncières. Ce texte est d'un intérêt prodigieux. En tout cas, Sartre n'a pas compris que c'était la méthode même de Marx. En ce qui concerne Sartre comme père et comme meurtrier de l'existentialisme, puisqu'il l'a fait naître et qu'il l'a tué, je dois dire que je n'ai jamais eu de rapports personnels avec lui. J'admire beaucoup son courage, sa générosité, mais, sur son œuvre, dans l'ensemble, je ferai des réserves. Si nous voulions lui trouver une analogie, j'hésiterais entre Voltaire et Paul Bourget.

Voltaire a laissé une œuvre énorme, presque entièrement illisible, sauf quelques contes et quelques lettres, mais il n'en fut pas moins la conscience de son époque. Paul Bourget, grand homme de droite, a écrit des essais de psychologie contemporaine vers 1888 qui ont eu une influence immense ; même Nietzsche les a lus. Ensuite, il a écrit des romans qui ont permis, entre autres, la confiscation par la droite du patriotisme de gauche ; ça s'est appelé « nationalisme ». Il a donc servi à de très grandes manœuvres politiques, bien qu'il ne fût pas lui-même un homme politique. Il a lancé de grands courants idéologiques.

Je me demande quelquefois si Sartre n'est pas le Paul Bourget de la gauche — de cette gauche si maladroite, si incertaine que les communistes s'en servent parfois comme d'un miroir, parfois comme d'un hochet, parfois comme d'un bâton.

Sartre ne brille pas par la pertinence de ses analyses politiques ; il n'a jamais compris, quand j'étais membre actif du Parti, que je représentais dès le début l'opposition anti-stalinienne, dès l'époque du dogmatisme, de la systématisation de la conception stalinienne du monde. Cette systématisation, je l'ai combattue dès ses premières manifestations à l'intérieur du Parti, où elle se présentait comme science révolutionnaire et prolétarienne contre la science bourgeoise. Et il n'a pas saisi — il n'est pas le seul — qu'il fallait appuyer un certain courant intérieur au Parti. Il a été constamment en pourparlers ou en querelle avec la direction du Parti au sommet. Sartre ne s'est jamais intéressé à l'opposition anti-stalinienne à la base ; il s'est toujours placé sur le plan des négociations, des querelles et des polémiques avec le sommet, ce jeu de dupes.

C'est pourquoi, quand j'étais pendant une certaine période en vue dans le mouvement communiste à l'échelle internationale, Sartre n'a pas perçu en moi un allié ; il a vu en moi un type comme les autres, englobé dans cette entité qu'était pour lui le Parti ; il croyait au monolithisme du Parti, il n'a jamais senti la

diversité des courants. Pourtant, j'ai publié un certain nombre d'articles dans *Les Temps modernes,* aux alentours de 1956, mais Sartre n'a jamais saisi l'occasion d'un contact. Par exemple, j'ai écrit vers 1956 un article qui n'a pas été publié. Annoncé dans *Les Temps modernes,* il s'appelait « La querelle de l'aliénation » ; je posais déjà un certain nombre de questions à propos de l'aliénation et de la philosophie. Que faire de l'aliénation ? Que penser de cette catégorie empruntée à la philosophie, qui reste en l'air, alors que, dans la philosophie hégélienne, elle est à sa place comme un pilier de l'architecture du système ? On démembre le système et on en garde une catégorie dont on se demande quel est son statut. Je posais cette question. L'article n'a jamais paru, parce que, dans la mesure où j'en ai parlé autour de moi, je n'ai pas trouvé d'écho... Etrange climat. On vous attaque, on vous menace, et chacun élude les questions, évite de se prononcer. N'est-ce pas le climat de ce fameux terrorisme auquel la gauche prétendait échapper et qu'elle entretenait en son propre sein ? Personne n'a jamais donné le moindre signe d'intérêt à cette discussion ; et quand la discussion est venue, c'était trop tard. La prétendue avant-garde a toujours dix, vingt, trente ans de retard. La question de l'aliénation, c'était celle de l'aliénation politique, de l'aliénation par rapport au stalinisme, à poser au moment du stalinisme.

La manière dont la gauche non communiste, à ce moment-là, a mené les discussions fut tout à fait

dérisoire. Par exemple, au moment de l'affaire de Hongrie, nous étions violemment traînés dans la boue, nous qui, à l'intérieur du Parti, combattions pour les Hongrois, les Tchèques, les Polonais. Nous avons été insultés comme les pires staliniens par la gauche non communiste. On nous reprochait de rester dans le Parti, au lieu d'appuyer notre action. Le but des gens de cette gauche, c'était de dissocier le Parti, non d'en changer l'orientation. D'où l'échec. Manque d'analyse politique, de perspicacité. Je n'ai pas pardonné à Sartre cette indifférence. Il parlait d'engagement, de littérature engagée. J'estimais, en tant que membre du Parti, membre actif et militant depuis des années, qu'il y avait, pour moi, une question de dégagement, et non d'engagement. La notion même de l'engagement me paraissait dérisoire, puisque ça voulait dire prendre parti sur quelques questions, mais en marge de l'engagement véritable et du combat politique véritable.

— A l'époque des grandes polémiques au sommet, Sartre, Garaudy, par exemple, quel rôle jouiez-vous en tant que philosophe ?

— Je trouvais dérisoires les arguments de Garaudy, ainsi que ceux de Sartre. Ils ne saisissaient pas l'ampleur du problème. Personne ne posait réellement le problème de l'Etat. Qu'est-ce que Marx a voulu avec l'Etat ? Qu'est-ce que c'est devenu ? Pourquoi l'Etat s'est-il consolidé, alors que, pour Marx et pour Lénine, la révolution et la période dite par eux « transitionnelle » entraînaient le dépérissement immédiat de l'Etat. C'est le point de départ de tout examen sérieux du problème stalinien. Personne, sauf moi, n'en a parlé. On a parlé d'humanisme et d'anti-humanisme, ce qui me paraît dérisoire. C'est un côté, je ne dis pas négligeable, mais mineur et périmé de la question. On restait sur le plan moral. Sartre est un moraliste. Garaudy également.

— *Vous pensez pourtant que Sartre est la conscience de son temps…*

— Oui, dans la mesure où ce temps en proie à des fluctuations oscille entre le moralisme et l'immoralisme, où il n'a compris ni Marx ni Nietzsche ! Sartre a été, pendant une longue période, la conscience de la gauche non communiste, d'une gauche insatisfaite, qui pressent l'échec du mouvement communiste dans le stalinisme, qui pressent que ce mouvement est prisonnier du système qu'il a contribué à clore, mais qui n'arrive pas à avoir une autre perspective ni à trouver une idée neuve. Il y a, depuis peu,

une tentative de renouvellement, de rassemblement autour de l'autogestion ; c'est une idée d'avenir. Quoi qu'il en soit, ce mouvement a tellement hésité, fluctué, s'est tellement décomposé et recomposé qu'il n'a trouvé une certaine conscience de lui-même que dans un homme situé sur la marge du mouvement politique, qui discute avec ce mouvement sur des questions d'ordre moral.

— *Pour en finir avec Sartre, d'une manière globale et aujourd'hui rétrospective, est-ce que vous regrettez cette série de malentendus, de fausses rencontres qui a fait qu'il n'y a pas eu dialogue ?*

— On peut toujours regretter, ça ne change rien. C'est symptomatique de quelque chose, d'une méfiance, d'un soupçon réciproque, car je suppose qu'il y a eu méfiance et soupçon des deux côtés. Quelque chose me gêne beaucoup chez Sartre, c'est la distance immense entre sa pratique et sa théorie. D'ailleurs, a-t-il une théorie ? Je n'en vois pas, l'existentialisme n'était qu'un simulacre de théorie essayant de combler quelques lacunes du marxisme officiel, mais il n'était pas le seul à essayer de les combler. Le pratico-inerte ? Le sériel ? Je vois dans le pratico-inerte un concept qui n'est pas tellement éloigné du

concept de quotidienneté, mais moins concret et moins riche. Le concept de quotidienneté va plus loin dans l'analyse dialectique de ce qu'est la réalité du monde moderne, à partir du monde de la marchandise, de son système d'équivalences, donc de répétition et de séries, si l'on veut ainsi parler. Je suis très frappé par la distance entre la théorie et la pratique. Sartre a pris parti, avec beaucoup de courage et de générosité, pour un extrémisme gauchiste, avec lequel sa théorie, dans la mesure où il en a une, n'a guère de rapport, ou n'a pas un rapport visible. Son pensum sur Flaubert me laisse entrevoir la glose, l'exégèse, le métalangage : trente mille pages de glose sur trois mille pages de Flaubert, le métalangage multipliant par dix environ les dimensions de l'œuvre initiale, c'est peut-être très bien, mais le métalangage m'ennuie, le discours sur le discours m'ennuie, l'écriture sur l'écriture m'ennuie ; je trouve que c'est fondamentalement un désespoir, un aveu de défaite, porteur de nihilisme, alors je ne marche pas, quoique toutes ces considérations soient extrêmement ingénieuses. Ici, je ne vise pas seulement Sartre. Mon ami Roland Barthes a écrit trois cents pages très fines sur *La Sarrazine,* trente pages de Balzac, et déjà il y a au moins trois mille pages de commentaires sur les trois cents pages de Barthes. Le métalangage, c'est la croissance exponentielle, il est seul à pouvoir se le permettre aujourd'hui, et je me demande si nous n'avons pas affaire à une vaste mystification. Plus on parle de culture, plus on sombre dans l'inculture. Plus on discourt

sur le discours, plus on écrit sur l'écriture, moins on sait écrire. On trouve dans l'ésotérisme les écrits sur la lecture de l'écriture. N'accompagnent-ils pas le meurtre du langage ? N'accomplissent-ils pas le geste et les rites du meurtre ? De même, l'urbanisme naît avec l'explosion de la ville et la décomposition de l'urbain. J'arrête ici cette liste.

Il est possible que je sois trop sévère pour Jean-Paul Sartre. Mais je ne lui pardonne pas les belles discussions au sommet alors qu'on se battait à la base, et que là se posaient les véritables questions. Je l'accuse rétrospectivement d'avoir détourné l'attention dans une période où la lutte antistalinienne pouvait avoir une efficacité. Cela dit, l'existentialisme, en tant que philosophie, m'est toujours apparu comme un épisode de la détérioration et du dépérissement de la philosophie classique. Cette philosophie s'attache encore aux vieilles notions usées et archiusées du sujet et de l'objet, à la confrontation interminable du sujet et de l'objet. La confrontation se fait désormais en tenant compte de certains éléments de la pratique sociale : on se rend bien compte que le sujet n'est pas intemporel, qu'il est lié au mode de production capitaliste, ou qu'il y a crise du sujet classique dans le mode de production capitaliste. Quant à l'objet, on se rend bien compte qu'il ne s'agit plus de l'objet en général, qu'il s'agit soit du produit, soit de l'œuvre. L'existentialisme, en tant que philosophie, se situe dans un compromis entre les concepts de la philosophie

classique et l'analyse critique du mode de production dominant. A ce titre, je n'y vois qu'une transition entre la philosophie classique et ce que j'appelle l'analyse métaphilosophique. On ne peut pas se passer des notions et des concepts élaborés par la philosophie classique. Les concepts de système ou de totalité viennent de la philosophie. Il faut les reprendre, quitte à les critiquer sévèrement. Le concept d'aliénation aussi vient de la philosophie, et bien d'autres ; on ne peut pas s'en passer, mais il faut savoir qu'on ne peut pas s'en contenter, qu'il faut les reprendre sur un plan nouveau après les avoir fait passer au crible de la critique. Parmi tous ces concepts, ceux de sujet et d'objet sont parmi les moins utilisables, les plus épuisés, les plus obsolescents, pour employer un terme qui ne vient pas de la philosophie. Alors, je crois que c'est à juste titre que, depuis quelques années, Sartre est impliqué dans la débâcle du sujet classique, cette débâcle attendue depuis longtemps, puisque, après tout, Marx et Nietzsche avaient déjà fait justice de ce concept. Voilà ce qui concerne l'existentialisme et Sartre.

Une formule comme « L'enfer, c'est les autres » a fait la popularité de Sartre, avec quelques autres belles formules, bien frappées, comme on disait dans les livres d'histoire de la littérature d'autrefois ; ces formules bien frappées sont l'expression d'un nihilisme que d'ailleurs il n'assume pas jusque dans ses plus extrêmes conséquences, car on ne peut faire la théorie du nihilisme qu'en luttant contre lui, et je

reprocherais aussi bien à l'existentialisme qu'à la psychanalyse de n'avoir pas abordé de face ce problème, un des plus profonds. La question, en termes triviaux, de la fondation d'un nouvel optimisme, en termes beaucoup plus profonds, la question du oui ou du non à la vie, à l'existence, cette question posée par Nietzsche n'est pas résolue, mais des idéologies comme l'existentialisme et, en partie, la psychanalyse l'ont masquée.

— *Je voudrais que vous précisiez ce que vous voulez dire dans la phrase : « On ne peut faire la théorie du nihilisme qu'en luttant contre lui. »*

— Si l'on est nihiliste, on se tait, il n'y a même pas de théorie. Par exemple, un ultra-gauchiste et ultra-situationniste que j'ai rencontré hier m'a dit d'une manière très conséquente qu'il ferait mieux de se taire et de ne rien dire. Voici son propos. Je vous le lis : « Il nous importe avant tout de ne plus nous laisser leurrer, de refuser toute définition aux mots ou à d'hypothétiques lendemains. En critiquant le travail, nous critiquons le productivisme, mais également son emprise sur le non-travail. La contestation du travail, c'est le vol. Refuser de produire, c'est aussi refuser de produire une théorie, une règle de contestation pratique ou de savoir-vivre quotidien. Cette socialité, nous ne pouvons la vivre que d'une

manière fragmentée, parfois négative, ce qui donne sens à la violence... » Logiquement, mais on ne peut exiger de ces garçons et de ces filles qu'ils soient logiques, ils ne devraient même pas répandre un tel tract. Il ne peut y avoir de théorie du nihilisme, c'est une espèce de contradiction interne. Faire la théorie du nihilisme, c'est déjà essayer d'en sortir. Nietzsche, c'est la lutte contre le nihilisme. Il le prend de front. Le problème de *Zarathoustra,* c'est le oui à la vie, qui, d'ailleurs, sort à la fin dans « Le chant ivre », d'une manière lyrique, infiniment séduisante, mais pas tout à fait convaincante. Enfin, le problème est posé. Le nihilisme européen n'a pas cessé. Nietzsche pensait l'avoir surmonté. Je ne le crois pas. Cette problématique, on peut l'appeler existentielle, si l'on veut, mais elle ne me paraît pas entrer dans le cadre de la pensée dite existentialiste. Je ne crois pas que le problème ait été résolu. On lutte encore. Pour mon compte, je lutte contre le nihilisme européen. Mais je constate qu'il s'étend au monde et devient un nihilisme mondial. Il n'épargne pas la société et la jeunesse américaines.

Je reviens d'Amérique ; l'échec des années contestataires s'y ressent d'une manière pire qu'en Europe. Est-ce parce qu'il y coule des fleuves de sang ? A cause de ces épreuves ou malgré ces épreuves, il semble que l'Amérique latine échappe au nihilisme. Et la Chine aussi, du moins je l'espère. Officiellement, il ne touche pas la jeunesse soviétique, mais je ne crois pas à cette vérité officielle. Je vois que l'Europe

s'enfonce dans un nihilisme qu'elle se voile. La modernité a servi de couverture et de voile au nihilisme. Cette modernité a caché simultanément l'instauration du quotidien programmé et celle de quelques dictatures associées dont la technologie et la croissance ; elle a servi aussi à dissimuler le nihilisme. Ce n'est pas parce qu'aujourd'hui, on envisage d'une façon plus lucide l'analyse critique de l'européocentrisme, du logocentrisme, ce n'est pas pour cela que l'Europe quitte le nihilisme.

Je voudrais reparler de Robert Jaulin. J'aime énormément ce qu'il fait, et, quand je lis un de ses livres, aussi bien *Gens du soi, gens de l'autre* que *La Paix blanche,* je me sens dans la « réalité » dont il parle. Je sens des présences chaudes, charnelles, je me sens inséré dans le temps et, surtout, dans l'espace et dans une vie quotidienne, qui n'est pas encore la quotidienneté moderne, celle des populations amazoniennes qu'il décrit, tandis que lorsque je lis M. Lévi-Strauss, je me trouve devant un froid classificateur, un homme qui a la manie des nomenclatures, et une fois qu'il les a réussies, il croit tenir le savoir. Chez Jaulin, je sens un vécu qui n'est pas détruit par le conçu. Je sens un mouvement dialectique entre le conçu et le vécu, tandis que, quand je lis Lévi-Strauss, j'ai le sentiment — que Jaulin partage, puisqu'il attaque Lévi-Strauss — que le conçu ravage et détruit le vécu. Qu'est-ce qu'il en reste ? Des nomenclatures, des classifications, des catégories mentales qui passent pour transparentes et que le savant estime éternelles

parce qu'il les emprunte au langage et que, d'après lui, elles survivent à toutes les transformations du langage et de la société. Alors, je me sens en accord et en liaison avec Jaulin. Mais, pour lui, le malheur du monde moderne, c'est d'avoir quitté cette réalité préhistorique, pour employer un terme banalisé, et qu'il n'y ait aucun recours en ce qui concerne l'Europe et qu'elle soit inévitablement victime du choc en retour, du génocide et de l'ethnocide. Il y a en Jaulin un pessimisme et un désespoir qui ne se cachent pas, tandis que, sous la sécheresse de Lévi-Strauss, il y a un désespoir masqué.

— A droite, voyez-vous des têtes pensantes, ou le désert ?

— La droite, il y a longtemps qu'elle est disqualifiée... Il y aurait bien M. Raymond Aron. Tout à fait gentil, tout à fait intelligent, il n'a pas une idée à lui, il n'en a jamais trouvé la moindre ; il a su cuisiner quelques idées des autres, de Max Weber, dans le sens d'une idéologie, d'une sociologie libérale, mais c'est un simulacre, un fantôme, le fantôme des bien-pensants d'autrefois, le zombie. L'opium des intellectuels ? Comme l'opium du peuple ? S'agit-il du marxisme, ou de la révolution, ou de la politique ? Que les gens se

droguent avec la religion, ça se comprend. Qu'ils se droguent avec une connaissance ou une action, c'est plus difficile à saisir. La métaphore tape à côté de la cible. C'est un libéral au moment où le libéralisme ne sert plus qu'à des manoeuvres de couverture. Le libéralisme, c'est la couverture du néo-capitalisme, on le voit bien aujourd'hui.

Je pense que M. Raymond Aron n'a jamais rien compris à la pensée de Marx et qu'il n'a jamais su utiliser un concept pour l'analyse des transformations réelles du monde moderne. Il reste sur des positions idéologiques favorisées par le fait que le capitalisme se maintient à travers quelques péripéties, qu'il laisse inexpliquées.

— La droite ne pourrait-elle pas produire de temps à autre une figure sceptique et noble dans le genre de Tocqueville ?

— Depuis la Révolution française, les idées et les possibilités viennent de la gauche. Les Jacobins ont inventé le patriotisme qui, récupéré par la droite, est devenu nationalisme. La gauche a tout inventé, la

droite a tiré les marrons du feu. M. Raymond Aron est un des agents de la récupération des idées de la gauche par la droite, y compris, par exemple, les idées sur la planification et la rationalité économique. Cette idée venue de la gauche a été lentement et sûrement récupérée par la droite, comme beaucoup d'autres. Pour ça, il faut un centre, car c'est au centre que se fait la jonction, la médiation, le passage. M. Raymond Aron est un des habiles récupérateurs des idées de la gauche qu'il transmet à la droite, laquelle en tire parti, d'une manière ou d'une autre, y compris du marxisme lui-même, plus ou moins diffusé et vulgarisé.

Le pouvoir, en soi, ne crée pas d'idées : il les utilise. Il lui faut des hommes. D'ailleurs, le pouvoir use très vite ces hommes, il faut qu'il en trouve d'autres ; le pouvoir de la droite dévore l'effort de la gauche, mais s'en nourrit. C'est un des grands processus de la période contemporaine, cette germination des idées. D'ailleurs, il est connu, aujourd'hui, que les idées viennent de la gauche, et pas seulement les idées. Pensez au service des Comptes de la nation, une des bases du pouvoir, une des bases de l'influence du corps des inspecteurs des Finances, une des bases de la semi-planification ; qui l'a mis en place ? Des marxistes !

C'est une découverte des milieux capitalistes les plus intelligents, et pas seulement en France. Ils voudraient se procurer à bon marché, et même gratuitement, les idées de la gauche ; je dis bien

gratuitement, car c'est ainsi qu'elle les fournit. Elle est tellement contente d'en voir le succès. Rien de plus traître que le succès. Le succès, ça veut dire qu'on entre dans le compromis avec l'idéologie dominante.

Mais je voudrais encore ouvrir une parenthèse et parler d'un mouvement qui fut à l'origine du situationnisme, et dont on a dit que le premier volume de la *Critique de la vie quotidienne,* paru en 1946, l'avait inspiré, c'est « Cobra ». Dans les pays d'Europe du Nord, Hollande, Danemark, ce livre a eu un curieux retentissement et il a été à l'origine du mouvement « Cobra », un mouvement de peintres, de : critiques qui ont pour principaux représentants Asger Jorn, mort l'année dernière, et mon ami Nieuwenhuis, d'Amsterdam, l'architecte, l'utopiste de « New Babylon », aujourd'hui reconnu en Hollande, puisque les plans de « New Babylon » figurent au Musée municipal de La Haye et qu'on a créé pour lui un grand prix qu'il a reçu des mains du prince Bernhardt — un grand prix de je ne sais combien de florins. Et, ce personnage hautement distingué a dit : « Monsieur Nieuwenhuis, la société que vous méprisez et que vous combattez sait vous distinguer, vous honorer. » C'est cocasse et prouve l'intelligence de la bourgeoisie devenue habile dans l'opération récupératrice. Nieuwenhuis faisait partie du mouvement « Cobra ». Ce mouvement, par Nieuwenhuis. est arrivé jusqu'aux provos d'Amsterdam, dont il fut un des inspirateurs. et au mouvement situationniste. Nieuwenhuis commence dès 1953 les projets de « New Babylon ». Pour lui,

l'ambiance affective n'est pas extérieure à l'espace, et l'espace n'est pas indifférent à l'affectivité. En somme, il reprend, en l'élevant, un concept de la grande tradition architecturale, d'après laquelle l'espace suscite ou crée quelque chose, soit le recueillement, soit la joie, soit la tristesse, soit la soumission, enfin que l'espace est actif. Je dis « suscite » et non « exprime ». C'est ce que Constant (c'est ainsi que l'on appelle aussi Nieuwenhuis) a appelé l'architecture d'ambiance. L'idée de la création de situations vient en partie de Constant, qui pensait, dans sa « New Babylon », construire des espaces créateurs d'ambiance, d'affectivité, de situation, ce que j'appelais la théorie des moments. Je me suis trouvé d'accord avec les situationnistes quand le situationnisme mettait en avant l'idée de création, de production de situations nouvelles.

La théorie des moments convergeait avec les recherches sur la création d'ambiance, de situations. L'idée d'échapper à la combinatoire des éléments venus du passé, à la répétition, était une idée à la fois poétique, subversive et audacieuse. Elle impliquait déjà le projet de la différence. Il n'est pas facile d'inventer de nouveaux plaisirs ni de nouvelles façons de faire l'amour. Enfin, bref, nous avions une grande hardiesse dans cette idée de créativité ou d'inventivité, ou de productivité, de quelque chose qui ne serait pas chose mais situation. C'est moi qui ait fait connaître Raoul Vaneigem à Guy Debord. Je veux rappeler quelques

épisodes de cette histoire d'amour.

Nous nous sommes connus par les femmes, et je me souviens de moments merveilleux, d'amitié chaleureuse, en déposant toute méfiance, toute ambition, toute manœuvre. Je ne sais pas si, pour eux, c'était tout à fait le cas, pour Guy Debord en particulier. J'avais laissé tomber toute espèce de barrage, de soupçon. Dans une atmosphère de communauté passionnelle, nous discutions pendant des nuits. Guy Debord habitait alors, avec Michèle Bernstein, un petit logement misérable dans une impasse, rue Saint-Martin, l'impasse de Clairvaux. On buvait des alcools, avec quelquefois des excitants, et ces nuits étaient d'une ferveur, d'une amitié — plus qu'une communication, une communion — dont j'ai un souvenir extrêmement vif ; comme j'ai un souvenir très vif d'un voyage que j'ai fait avec Guy Debord et Michèle Bernstein vers ma maison des Pyrénées. Nous avons fait le trajet en voiture. Nous nous sommes arrêtés à Saint-Savin pour voir les peintures, et ensuite à Lascaux, où on pouvait encore visiter les grottes. Les discussions allaient loin. Sur les lieux, nous avons constaté que les peintures de la crypte de Saint-Savin, comme celles de Lascaux, n'étaient pas faites pour être vues : elles étaient faites pour être là, mais ; comment et pourquoi ? On a remué à peu près toutes les idées possibles et imaginables, prévisibles et imprévisibles, sur l'art, sur son déclin et son dépassement, sur le visible et l'invisible. Après un arrêt et une

cuite mémorable à Sarlat, Guy Debord et Michèle Bernstein sont restés quelques jours dans ma maison. On a beaucoup discuté d'un tas de choses, sur la fête, par exemple, sur le rapport entres la fête et la vie quotidienne. Après ces discussions, on a décidé de les résumer dans un texte. Je leur ai dit de rédiger ce texte. Ils l'ont rédigé, tapé, et ils me l'ont transmis. Résultat de notre réflexion commune, ou plutôt de notre effervescence commune, effectivement, ce texte m'a servi. Ils m'ont accusé de plagiat, et nous nous sommes brouillés. Cette accusation doublement ou triplement fausse ne m'a pas fait plaisir. Il est exact que beaucoup des idées contenues dans le livre sur la Commune viennent de ces conversations, notamment l'idée de la Commune de Paris comme fête révolutionnaire. Ce qui n'est pas venu de nos conversations, c'est l'idée de la Commune comme retour des ouvriers expulsés par Haussmann vers les périphéries de Paris et revenant en force vers le centre, le 18 mars 1871.

Et puis, naturellement, sans calcul, l'époque changeant, l'amour changeait. Une deuxième fâcherie est venue se superposer à la première : à cause d'une femme. Une séparation, des papiers disparus, une adresse perdue. Et un article que j'avais écrit, intitulé « Vous serez tous situationnistes », qui n'a pas paru... N'est-ce pas ridicule ? Depuis lors, ils m'ont violemment attaqué. J'ai toujours dédaigné de répondre. Pourquoi ? Une affection déçue, c'est fini. Que l'autre partie soit ou ne soit pas déçue, je m'en

fiche. Leur accusation de plagiat m'a paru dérisoire. Il y a toujours des gens pour écouter d'une oreille complaisante ces accusations. Je regrette l'amitié, l'affection, la communion : une fois que c'est terminé, pourquoi se couvrir de boue ? Mais ça m'est indifférent. J'ai à peine lu leurs attaques. Pourquoi y attacher de l'importance ? L'important, c'était cette période d'effervescence, de découverte, d'amitié, quelque chose d'irremplaçable ; une fois que c'est perdu, c'est irréparable.

Je crois qu'il y a eu là une authentique avant-garde ; par la suite, le mouvement situationniste est devenu à la fois efficace et dépérissant. La richesse du début de cette invention de situations s'est perdue et fixée ; ils sont devenus spécialistes de l'injure et aussi du mot d'ordre immédiatement efficace, par exemple les graffiti dans le genre : « Ne travaillez plus, jouissez. » C'était bien dans la ligne des débuts, mais, à mon avis, c'est appauvri par rapport à l'idée de l'invention, de la création de situations nouvelles, idée utopique mais pas tellement, puisque, effectivement, nous avons vécu ou créé une situation nouvelle, celle de l'effervescence dans l'amitié, celle de la micro-société subversive et révolutionnaire en plein cœur d'une société qui, d'ailleurs, l'ignorait. C'est uniquement là-dessus que je veux insister aujourd'hui. Les livres publiés par mes ex-amis ne manquent pas d'intérêt, mais celui de Vaneigem, *Traité de savoir-vivre,* fonde un nouvel élitisme soi-disant de gauche... L'élitisme ? Pourquoi pas ! Subversif ? Révolutionnaire ? Quelle

ironie ! Comment ? Par quelles médiations ? L'élitisme uni à l'autogestion ! C'est du Stirner proudhonisé. Marx a dit de façon assez cocasse que les mouvements de gauche et les marxistes français échouaient toujours dans le stirnerianisme proudhonisé. Je sais que ce danger me guette. Je l'évite. Chez Vaneigem, il consiste en un mélange : d'individualisme et d'autogestion conçus à la manière : proudhonienne comme une autosuffisance à la base,, en négligeant les problèmes globaux, et notammentj les problèmes de l'Etat. Les livres de Vaneigem n'eni sont pas moins intéressants. Quant au livre de Debord sur la « société du spectacle », il ne me paraît ni plus ni moins important que ceux de Mc-Luhan.. Il caractérise la société contemporaine par un de ses traits sociologiques, c'est-à-dire la mise en images du spectacle. Le livre de Debord se présente comme une série de thèses. Ses petits copains et lui ont lancé des mots d'ordre antisociologiques avec lesquels je ne suis pas d'accord. Je n'aime pas tellement la sociologie en tant que science spécialisée et qui ne veut voir que sous l'angle de sa spécialisation les problèmes globaux, qui donc les occulte ; je trouve que tous les sociologues font du sociologisme. *La Société du spectacle* est un livre imprégné de sociologisme. Le politique, l'étatique n'y apparaissent pas. C'est encore une manière de rejeter dans l'ombre les problèmes de l'Etat. Je pense que ce mouvement situationniste s'est appauvri à partir de la confuse richesse des débuts. Il en est mort. Il n'empêche pas la vie quotidienne de rester un concept

théorique et critique.

J'ai oublié de dire que mes ex-amis situation nistes s'étaient beaucoup agités à propos de cette revue *Arguments,* à la mort de laquelle j'avais d'ailleurs contribué. Dans une réunion, j'avais expliqué (Axelos, Duvignaud et Morin étaient là) que la revue *Arguments* avait fait son temps, qu'elle avait donné tout ce qu'elle pouvait donner ; alors mes amis situationnistes, encore mes amis, se sont agités et ont tenté une manœuvre qui consistait à remplacer *Arguments* par l'*Internationale situationniste,* leur revue.

Je montre l'ambiance ; c'est le côté détestable du parisianisme, de ces chapelles qui se livrent des combats, des luttes à mort.

— *Est-ce que vous avez eu le sentiment, au cours de votre travail et de vos amitiés, de voir se constituer une chapelle autour de vous ?*

— Je l'ai toujours évité. A Nanterre, en 1967, j'ai combattu cette tendance en disant aux assistants que chacun ferait un cours sur son propre travail, sur ses propres perspectives — il s'agissait de Jean

Baudrillard, de René Lourau et d'Henri Raymond — et que chacun irait dans sa propre direction, ce qui innovait dans l'Université où, traditionnellement, les assistants formaient groupe et chapelle autour du patron ! En dehors de l'Université, dans les différents cadres, aussi bien à l'Ecole des beaux-arts, unité d'architecture, que dans les divers mouvements politiques d'opposition, au Parti, par exemple, j'ai toujours évité d'entrer dans un groupe. J'ai horreur de l'esprit de chapelle. Je m'y sens immédiatement étouffé. Si j'ai rompu avec les situationnistes, c'est qu'ils tendaient à devenir un groupe clos. Je ne pense pas que la *Critique de la vie quotidienne* puisse servir à la constitution d'un groupe. Ce livre ne peut servir qu'à des groupes larges comme les femmes, les étudiants, la jeunesse, ceux qui veulent changer la vie. J'ai bien insisté sur cette méthodologie qui a une portée théorique pour moi ; je prends un concept, je le pousse jusqu'à ses dernières conséquences, et je le laisse aller à la dérive, retrouver le contact, et pas seulement se disséminer, mais ensemencer la, pratique, comme le concept d'aliénation dont j'ai essayé de résumer le trajet.

— *Pourtant, chaque fois que vous avez fondé une revue, ou que vous avez participé à sa fondation,*

prenons l'exemple d'Arguments ou de la Revue marxiste, *c'était dans le souci de regrouper autoun de vous des idées auxquelles vous avez cru et de mobiliser un certain nombre d'énergies ?*

— Oui, mais dès qu'il y a tentative ou tentation du groupe à se retirer sur lui-même, je cesse d'espérer qu'il mobilisera des énergies. Je le brise, je le quitte. C'était aussi le cas d' « Arguments ». De ce groupe dérivent un certain nombre d'idées réformistes plutôt que subversives : l'idée de réexaminer le rôle de la ; classe ouvrière, le rapport entre les sciences de la nature et les sciences dites de la réalité humaine, enfin, un certain nombre de reconsidérations. Pour moi, j'étais beaucoup plus proche du groupe des situationnistes, à leur formation ; j'ai passé plus d'heures avec Guy Debord qu'avec les leaders du groupe « Arguments ». Par rapport au groupe « Arguments ». je restais marginal. Ces deux groupes étaient concurrentiels, disons compétitifs. C'est pourquoi, d'ailleurs, on a tenté l'opération de sabordage de l'un au profit de l'autre.

Cela nous mène enfin ou nous ramène au structuralisme. Il a aggravé le nihilisme européen. Il a été l'idéologie dominante pendant cette période, suivi par l'extrême naïveté de la gauche, croyant que tout ce qui paraissait nouveau était vrai et beau. Le structuralisme n'était pas tellement nouveau, mais il

apparaissait comme tel, et ultra-moderne. La gauche a marché comme un seul homme, et pendant qu'elle marchait naïvement, la bureaucratie d'Etat a structuré le pays effectivement, efficacement et, si j'ose dire, à tour de bras. Elle structurait de tous les côtés. Administrativement, elle prenait possession du savoir, de l'espace, et les faisait entrer dans des structures bureaucratiques. Pendant ce temps-là, la gauche idéologisait, sans savoir que, par son idéologisation, elle soutenait la pratique bureaucratique.

Alors, il y a eu de fort belles polémiques, dont on se souvient encore, entre Lévi-Strauss et Ricœur sur la nature du structuralisme. Idéalisme ou matérialisme ? Anti-historique ou pas ? Jamais le lien de l'idéologie avec la politique, avec la pratique sociale en voie d'étatisation, n'apparaissait. Ces gens étaient naïfs, Ricœur plus que Lévi-Strauss. Je ne crois pas tellement à la naïveté de Lévi-Strauss, sa brillante carrière le montre, tandis que Ricœur, c'est vraiment le philosophe naïf. Sous ces tapages, il se passait quelque chose, l'action de l'Etat non seulement sur le pays, mais, à l'échelle mondiale, l'instauration d'une mainmise, d'une emprise croissante de la réalité étatique sur la réalité économique et sociale.

— *Mais n'avez-vous pas le sentiment que l'homologie que vous décelez entre le structuralisme et la*

réorganisation de l'Etat, telle qu'elle se manifeste après l'avènement de la Ve République, nécessiterait peut-être une analyse plus fine ?

— On y arrive ! Ce que je dis et ce que je répète, c'est d'abord que la gauche a été le fournisseur de la droite — une de mes théories familières. Ce sont des gens de gauche qui ont fourni à la période Chaban la théorie dite des « contrats de progrès ». C'est ce qu'on appelle la récupération. On en parle à tort et à travers. Il y a des mécanismes précis de la récupération, à savoir la production des idées par la gauche et leur exploitation par la droite. Le mot « récupération » ne veut rien dire si on le détache de ce contexte. Le patriotisme a été inventé par la gauche, ce sont les jacobins qui ont inventé l'Etat, lequel est devenu siège de tout ce qui est conservateur, de tout ce qui entretient les rapports sociaux. Je pense que ce processus n'est pas terminé. En ce ; qui concerne les concepts, et pour arriver à cette analyse plus poussée que vous demandez, j'insiste sur le fait que j'ai fait émerger le concept de reproduction des rapports de production. Bourdieu et Passeron, dans un livre intitulé *La Reproduction,* se demandent déjà comment la classe dominante sélectionne son élite et l'entretient. Mais ce n'est pas encore la reproduction des rapports de production. Cette idée émerge, à mon avis, après 1968, quand on assiste à la reconstitution d'une

économie, d'un Etat et d'une politique ébranlés. Dans les derniers mois de 1968, les rapports sociaux se sont reconstruits ; alerté sur ce point, on a remarqué des faits qu'on n'avait pas auparavant bien compris. A la Libération, on n'avait pas bien compris ce qui se faisait pour une raison claire ; c'est que les communistes et la gauche ont participé activement à la reconstitution des rapports de production, c'est-à-dire à la remise en place de l'économie...

A partir de 1968, je m'aperçois que la quotidienneté, ce n'est pas seulement la platitude, le sol nivelé : c'est le grand instrument de l'Etat et du mode de production pour maintenir et reconduire les rapports sociaux de production, dans le quotidien et aussi dans l'urbain, dans la ville, dans l'espace. Cette notion de reproduction sociale a émergé, et, maintenant, elle est presque tombée dans le domaine public. D'ailleurs, plusieurs livres ont paru sur ce thème, comme celui d'Yves Barrel. C'est un livre intéressant, un effort pour concevoir le phénomène de la reproduction dans toute son ampleur, depuis celle de la force de travail, des moyens de production, c'est-à-dire des machines et des techniques, jusqu'aux rapports sociaux de la production. L'auteur soumet cela à une logique de la cohérence qu'il estime atteinte par le mode de production, de telle sorte que le mode de production serait prêt à fonctionner sur le type d'une vaste machine cybernétique entretenant son propre équilibre par des feed-back et des homéostases. Quelques

livres, donc, ont montré l'ampleur du problème de la reproduction, en sous-estimant, à mon avis, les contradictions anciennes et nouvelles.

Ce que j'aimerais affirmer et répéter ici, c'est qu'il n'y a pas eu d'avant-garde depuis les surréalistes, si ce n'est les situationnistes. Je ne pense pas que le structuralisme ait été une avant-garde, pas plus que l'existentialisme. Il y a eu des avant-gardes politiques ou théoriques, à travers les utopies. Je crois qu'on assiste, depuis le surréalisme, malgré quelques sursauts, au déclin des avant-gardes. J'insiste là-dessus, parce que je viens d'apprendre, par Jean-Clarence Lambert, qu'Octavio Paz fait à Harvard un cours sur cette fin des avant-gardes. Ce déclin est aussi un phénomène d'époque. On constate que l'art contemporaine se transforme, qu'il y a peut-être déclin, ou mort de l'art, ou transformation ou dépassement de celui-ci d'une manière imprévisible, surtout en Amérique où l'on voit apparaître ces gens que Lambert nomment des « arteurs », qui ne sont plus des artistes, et qui font soit des happenings, soit des trous énormes, des inscriptions sur le sable des dunes en Californie, enfin, toutes sortes de travaux aberrants ou éphémères. On brûle dans Central Park un tableau classique, ou on y amène un camion de viande avariée : les gens se rassemblent, la police accourt, ça produit un rassemblement et une confusion pendant quelques heures au centre de New York. Mais ce n'est pas une notion d'avant-garde, c'est un

simple constat.

— *Et la psychanalyse ? A ranger aussi dans le musée des fausses avant-gardes ?*

— Ma position sur la psychanalyse est à peu près la suivante : j'ai eu, dès le début, un préjugé : défavorable. Pourquoi ? Georges Politzer arriva je ne sais plus à quelle date, vers 1922, de sa Hongrie natale. Il disait qu'il avait suivi, à Vienne, un séminaire de Freud. Il était imbu, imprégné de psychanalyse. Politzer était dogmatique de nature, de tempérament, avec beaucoup de force, d'ailleurs, et une certaine brutalité. A son arrivée à Paris, la psychanalyse, nous ne savions pas ce que c'était. Un médecin nommé Allendy commençait à faire des exposés ou des conférences sur les idées d'un certain Freud à Vienne. C'était très violemment combattu dans les milieux cultivés, sauf par les surréalistes. Alors Politzer fonçait là-dedans comme un sanglier. Il était brutal et ses interprétations grossières. D'où cette petite scène qui m'a passablement braqué contre la psychanalyse. Je dînais chez lui. En parlant de choses et d'autres, je pose mon couteau par hasard sur la table en direction de sa femme ; il se lève et me dit : « Fous le camp,

salaud, tu veux coucher avec ma femme ! » Il n'y a pas de hasard, rien d'insignifiant, pour les dogmatiques. Quel esprit de lourdeur ! Comme la vie devient pénible avec eux ! Politzer, quelques années plus tard, sur injonction des Soviétiques et de la direction du parti communiste, commença une campagne contre la psychanalyse, aussi violente que son adhésion antérieure. Les articles de Politzer, dans lesquels il apparaît comme un partisan acharné de la psychanalyse, on les retrouverait dans la revue *Philosophies,* numéro 1 et 2 probablement, ainsi qu'au début de la *Revue de psychologie concrète.* Lorsqu'il a écrit la *Critique des fondements de la psychologie,* il était désabusé ou dégrisé. Pas complètement. D'où une réserve de ma part, accrue avec le succès de la psychanalyse, lorsqu'elle devint une profession et une institution.

Cela dit, je répète que la psychanalyse a le mérite d'avoir porté au langage et au concept la sexualité. Disons que (comme Marx pour le travail) elle a saisi quelque chose d'humilié, de rejeté dans les cachettes et les cachotteries de la vie quotidienne, qu'elle l'a appelé au jour, à l'existence théorique et même, dans une certaine mesure, à l'existence sociale. Depuis vingt siècles, le judéo-christianisme écrase la sexualité en même temps que le désir et le plaisir. On ne dira jamais assez comment le christianisme, greffé sur le judaïsme, a haï la jouissance Je puis le dire au nom d'une éducation chrétienne où le plaisir était considéré comme l'ennemi — pas seulement le sexe, en tant que sexe. Dans une famille chrétienne le plaisir, le désir,

la jouissance, c'était la faute. Quant au sexe, il localisait honteusement la jouissance. Le plaisir, et non pas la satisfaction cette distinction s'impose et éclaire un certain nombre de situations. Le plaisir était considéré comme l'ennemi, le diable. Le mérite d'avoir arraché à cette emprise, qui ensevelissait, avec le sexe, le plaisir en général, d'avoir arraché ce voile, d'avoir amené la sexualité au jour, c'est un mérite immense. En ce qui concerne les recherches analytiques, je fais une distinction que j'ai exposée il y a très longtemps, au moment des discussions à l'intérieur du partie communiste. J'ai exposé ce point de vue dans une revue qui s'appelait *La Raison,* et dans laquelle ont été traités un certain nombre de ces problèmes vers 1950.

Il faut distinguer les faits, les constats, y compris les constats et les interventions cliniques, des concepts et des interprétations. En ce qui concerne le clinique il y a des praticiens de la psychanalyse, c'est à eux de se prononcer, de savoir comment ils procèdent comment ils abordent le patient, comment le patient les aborde. En tant que profession et institution, il y a des réserves à avancer sur la psychanalyse, mais en tant qu'application clinique, pourquoi pas ? La médecine aussi souffre d'une organisation capitaliste qui ne l'empêche pas d'avoir accompli quelques progrès, la chirurgie également. On peut dire beaucoup de choses sur les professions médicales, sur l'Ordre des médecins, sur la manière dont fonctionnent les hôpitaux,

dont on pratique les opérations chirurgicales, mais cela existe. A titre clinique, la psychanalyse comme la psychiatrie ont une certaine existence sociale et institutionnelle, et c'est aux psychanalystes de savoir s'ils guérissent ou non et qui et quoi. C'est leur affaire et ça ne me concerne pas. Là aussi, il doit y avoir une déontologie. Au niveau des concepts, la psychanalyse a apporté celui de libido, celui de topique, le ça, le moi, le sur-moi, Eros et Thanatos. Je trouve ces concepts limités.

Par exemple, celui de libido. Considérez sa généalogie. Dans la lignée augustinienne, le concept de libido me semble plus riche que chez Freud — moins déployé, mais plus riche — puisqu'on distingue de la *libido sentiendi,* c'est-à-dire le goût de la sensation et de la jouissance, la *libido sciendi,* la concupiscence du savoir, terrible réduction du monde au savoir, qui sévit en Occident. Et puis, et surtout, la *libido dominandi,* la volonté de puissance. A mon avis, la volonté de puissance va plus loin que le désir de jouissance ou le désir de savoir. Avec la durée de la société capitaliste, avec la gigantesque promotion de l'Etat, avec sa mondialisation, on voit partout en action la volonté de puissance. Ce n'est pas seulement l'intérêt au sens strictement économique qui explique cet ensemble de phénomènes, à savoir que, partout, dans la société, de bas en haut, se renforcent des rapports de dépendance et de domination en même temps que des rapports d'exploitation ; que l'exploitation ne peut se séparer de la domination, de

l'humiliation et du ressentiment. Je crois qu'il faut reconnaître une part éminente à la *libido dominandi* — les luttes entre les groupes et les individus n'apparaissent dans toute leur complexité que si on fait une part à côté, ou à l'intérieur du désir et de l'intérêt, à un besoin de dominer, d'atteindre le pouvoir et la jouissance du pouvoir. La catégorie de jouissance — en admettant que c'en soit une — doit être étendue au-delà des limites que lui fixent inconsciemment, si j'ose dire, les psychanalystes. Il faut bien admettre que le pouvoir donne les jouissances les plus aiguës, et que, même dans l'érotisme et l'amour, il y a, déguisée ou non, la tentative du pouvoir, de domination. L'inhérence du ressentiment contre le maître à l'identification avec ce maître éclaire les situations de dépendance, par exemple chez les femmes. Je trouve cette interprétation beaucoup plus riche que l'interprétation psychanalytique. Quant à l'inconscient, c'est un concept contestable, je trouve qu'on y met beaucoup trop de choses, même quand on refuse de le substantialiser, quand on en fait autre chose qu'une réalité cachée, une essence enfouie. On y met la mémoire, le corps, et ce qui résulte de l'histoire générale et individuelle. Pour moi, l'inconscient, c'est comme les rhumatismes pour les médecins il y a vingt ans. On parlait des rhumatismes, et, maintenant, on s'est aperçu que le mot désigne un faisceau de maladies distinctes les unes des autres. Quand on analyse de plus près, la gerbe se défait.

Disons que la psychanalyse a eu son mode d'action et d'efficacité. Son grand malheur est d'être devenue : une idéologie. C'est clair en Amérique. En France, nous avons l'idéologie dominante, le structuralisme. Pour les Américains, le structuralisme français n'est qu'une variante de l'empirisme logique. Ils ne croientj pas tellement à l'importance du structuralisme ; ça rentre, pour eux, dans l'empirisme logique, puisqu'il s'est occupé aussi du langage, de la linguistique et ainsi de suite. Donc, en Amérique, la psychanalyse joue le rôle d'une idéologie dominante avec toutes sortes d'investissements dans la pratique. On me répondra que le marxisme a subi un sort analogue en Union soviétique. Philippe Sollers a écrit récemment quelque chose d'assez drôle : il a dit que la psychanalyse attrapait la peste en Amérique et que le marxisme attrapait le choléra en Russie. C'est drôle, mais je crains que Philippe Sollers n'ait attrapé, lui, à la fois la peste et le choléra.

Peut-être l'effort pour restituer la pensée freudienne authentique a-t-il une importance. Ce qui me gêne, c'est que la psychanalyse n'ait pas brisé sa coque originelle, son berceau, le lieu dont elle est sortie, c'est-à-dire le judéo-christianisme. On s'aperçoit maintenant que Freud a peut-être engendré quelque chose, mais que lui-même restait pris dans les réseaux de la morale, de l'idéologie. Sa méconnaissance des femmes, et par conséquent du plaisir, est apparue peu à peu. Qu'il n'ait pas brisé le cadre du judéo-christianisme et de

la morale bourgeoise réduit considérablement la portée de sa découverte. II a appelé au langage et à la conscience une réalité étouffée, mais il n'a pas brisé le carcan dans lequel cette réalité avait été étouffée.

S'il faut accorder à l'instinct de mort la place que Freud lui attribue, puisqu'il se représente un mécanisme, instinct de vie, instinct de mort, dans lequel les deux sont à égalité, je crois que la codification et l'acceptation de l'instinct de mort servent le nihilisme européen. En tout cas, le oui à la vie, si jamais on peut le dire, comme Nietzsche l'avait espéré, le oui ne peut pas se trouver sur la voie tracée par Freud et par les psychanalystes. Je ne trouve pas, chez eux, la capacité, la puissance de construire une nouvelle civilisation, une réaffirmation de la vie, une acceptation de l'être.

Ce problème, qui transparaît à travers Heidegger et Nietzsche, ne me paraît pas résolu par la psychanalyse. Pas davantage par le marxisme. Ce n'est pas l'apologie marxiste du travail, pas plus que l'apologie antimarxiste du non-travail, qui nous mène vers la solution. Au contraire. Nous nous trouvons devant une problématique vitale, disons existentielle, avec quelques réserves sur l'emploi de ce terme. L'abîme se trouve devant nous, qu'il faut franchir sous peine de mort.

— *Est-ce que vous considérez avec un scepticisme amusé les récentes tentatives de réinterprétation de la psychanalyse dans un sens matérialiste, comme* L'Anti-Œdipe ? *Est-ce que ça vous semble un indice intéressant ?*

— C'est intéressant, mais ces tentatives de Deleuze et Guattari, Lyotard et quelques autres, sont amenées par la crise de la psychanalyse, par le fait que la psychanalyse ne tient pas ses promesses, qu'on oppose maintenant une psychothérapie large à la cure analytique telle que les écoles freudiennes l'ont conçue. La crise de l'analyse engendre nécessairement des œuvres comme *L'Anti-Œdipe*. La crise, c'est-à-dire la désagrégation ! En soi, et philosophiquement parlant, j'ai été surpris par la force avec laquelle Deleuze et Guattari se rattachent à Bergson. A la page 114 de *L'Anti-Œdipe,* la référence à Bergson est évidente. A l'identité, on oppose la fluidité — pourquoi pas ? Ça ne me dérange pas. Le succès vient de ce que beaucoup de gens perdent leur identité. La psychanalyse ne la leur rend pas, ils en prennent leur parti. Il en font la théorie, ils idéologisent à ce propos ! Ça les arrange de tomber dans la fluidité, mais la fluidité, c'est aussi l'informe, et si la logique et la forme en elles-mêmes sont exagérément identitaires, la fluidité informe, on ne peut même pas en parler. Là aussi on retombe dans un nihilisme, même par rapport au

langage. D'ailleurs, Deleuze et Guattari en prennent allégrement leur parti : leur langage coule aussi comme une fluidité informe. Le flux des mots se distingue assez mal des autres flux, c'est-à-dire le sang, la merde et quelques autres « schizophrénétiques ». La notion de flux est amusante prise comme cela. Elle a d'autres acceptions qui relèvent de telle ou telle science, en économie politique ou dans la théorie de l'espace. Mais, prise comme ça, en soi, c'est amusant. Il y a un paradoxe, un grand humour. Je pense que Deleuze est un humoriste démagogique.

La psychanalyse ne porte, au mieux, que sur les relations interpersonnelles. Elle néglige, donc elle occulte, le global. L'économie libidinale ? C'est une plaisanterie qui fait oublier les arabo-dollars. Je plaisante, mais pas complètement. Je ne pense pas qu'on puisse parler de notre époque sans mettre au premier plan l'analyse du capitalisme, de la bourgeoisie, de l'Etat. Si on me dit que je suis révolutionnaire et subversif parce que ma maman m'a retiré son sein ou le biberon de la bouche, ou bien je ris, ou bien, si je vois que le type devant moi prend sa connerie au sérieux, je me mets en colère.

— Il arrive parfois à ceux qui disent cela de faire preuve d'un peu plus de subtilité. Ne croyez-vous pas

que vous êtes là en train de terrasser des adversaires qui n'existent pas ?

— Je n'en suis pas aussi sûr que vous. La question de la psychanalyse est loin d'être épuisée. J'en veux depuis longtemps à Freud et aux analystes de leur ignorance des femmes. Un Lacan ne connaît pas les femmes, donc c'est un escroc et un fumiste, puisqu'il ose parler de sexe et de libido ! Lorsqu'une femme le prend en flagrant délit d'ignorance, il se venge bassement. Je pense à Luce Irigaray. Il se trouve que, pour des raisons multiples, dont les unes remontent à la philosophie et d'autres à mes goûts personnels, j'ai beaucoup fréquenté et aimé les femmes, et je pense être arrivé, dans une certaine mesure, à les connaître. Cette connaissance ne peut s'atteindre qu'à travers une certaine méfiance vis-à-vis de la connaissance abstraite ; méfiance qui ne la réduit pas, mais qui l'empêche d'être réductrice. Il me plaît beaucoup que l'offensive terminale contre la psychanalyse soit menée aujourd'hui par des femmes qui ont mis les analystes au pied du mur. Il ne s'agit pas seulement de Luce Irigaray, mais de beaucoup de femmes que j'ai rencontrées, soit dans le M.L.F., soit dans le Women's Lib, à New York, et qui accusaient très violemment les psychanalystes d'avoir entretenu la phallocratie. Je pense que la question des différences va plus loin que les études des psychanalystes, que la différence en général, et la différence sexuelle en particulier,

commence à peine à se vivre et à se penser, et que l'expérience des femmes commence seulement à se faire jour.

La différence a été proscrite pendant des siècles par les hommes ; ils y ont perdu le plaisir, en liaison avec le christianisme d'abord, ensuite avec la morale bourgeoise. Ils y ont perdu la jouissance, d'où l'obsession de la jouissance aujourd'hui. La restitution de la jouissance ne se fera pas par la voie théorique, mais par la libération effective des femmes — et je ne dis pas cela dans un sens démagogique. En ce sens, je crois avoir déclaré que la pilule a plus d'efficacité que la psychanalyse. Il n'y a pas de recette de cuisine pour résoudre les problèmes de l'amour et de la vie quotidienne. S'il y a création d'un nouvel optimisme, s'il y a issue et dépassement du nihilisme, ce sera, pour une grande part, l'œuvre des femmes. La pilule et un certain nombre de procédures relativement récentes contribuent à créer des situations nouvelles. On en discutait beaucoup au début du situationnisme, avec mes ex-amis. Il est vrai que des situations nouvelles se créent. On a vu naître l'amour courtois au Moyen Age, en Occitanie, l'amour individuel, qui a suscité des situations multiples, romanesques ou réelles. La poussée des femmes peut contribuer à créer des situations nouvelles. C'est dans ce sens que je reste situationniste, au moment où les ex-situationnistes ont abandonné cet aspect, le plus riche, de la recherche théorique que nous avons commencée il y a une

quinzaine d'années ensemble.

Autre chose. Il n'y a pas longtemps, il y avait une double culture — j'emploie ce mot sous toutes réserves — un double enseignement : un enseignement officiel, pas seulement à l'école, mais avec les parents ; cet enseignement comportait la morale et le savoir. On le recevait face à face, vis-à-vis. On vous jetait à la face des vérités. Mais il y avait aussi un côté clandestin, souterrain, latéral — comme on dit dans la terminologie élégante et pédante — de la conscience, de la culture. Ce qui arrivait par les chuchotements, par les confidences, par l'oral et non par l'écrit. Et cet enseignement extrêmement riche comportait l'éducation sexuelle, qui se faisait par les confidences des femmes, des filles. C'était surtout entre femmes, cette culture souterraine. La culture des hommes, officielle, moralisante, se fondait sur le savoir, sur la logique, sur la transmission écrite, sur les livres de classe, sur la littérature. Il y avait à côté, en dessous, une transmission orale, une contagion, une communication directe mais diffuse, obscure, concernant toutes sortes de choses, des recettes de cuisine jusqu'aux manières de faire l'amour ou de ne pas avoir d'enfant.

Dans ces Pyrénées où j'ai passé toutes mes vacances, j'ai assisté à la disparition et à la mort de cette culture souterraine, écrasée par la culture officielle, centralisée, par les mass media, par la télévision,

d'abord par la radio. Appauvrissement extraordinaire ! Je suis persuadé qu'il existe, depuis des siècles et des siècles, un contrôle des naissances et des procédés anticonceptionnels transmis de génération en génération. Quand j'étais adolescent, que je me promenais dans la montagne avec des filles, je les entendais parler d'une herbe qu'on cueillait sous les vieux ponts, et qui avait des effets extraordinaires. Les gens compétents m'ont dit que l'armoise avait des effets surtout sur des organismes neufs. Cette culture souterraine transmise à travers les siècles était d'une richesse prodigieuse. La culture des proverbes précéda la quotidienneté. Quotidienne, elle n'avait pas la pauvreté, la misère de la quotidienneté. La transmission orale des proverbes, des recettes de cuisine aussi bien que des recettes érotiques, a été accablée, écrasée par la culture de l'écrit, par l'officiel, par le logique et la logification.

La psychanalyse n'est, après la disparition de cette culture, que sa compensation ; elle n'en a pas l'efficacité, puisque c'était ainsi que les garçons et les filles apprenaient le sexe. L'étouffement du sexe n'eut lieu que dans la culture officielle. Cette marginalité obscure à la limite de laquelle on trouverait les sorcières et les hérétiques, je l'ai connue dans les Pyrénées. Dans mon village, enfant, j'ai aperçu une femme étrange, contrefaite, vieille fille, bien entendu. On la recevait dans ma maison, avec beaucoup d'honneur. On ne la menait pas dans les endroits officiels, la salle à manger, le salon, et on la faisait

manger dans un coin de la cuisine, mais ce qu'il y avait de meilleur. Elle faisait beaucoup de choses : ensevelir, faire les toilettes funèbres, porter des messages (c'était la marieuse). Je pense qu'elle avait beaucoup d'autres rôles dans la vie clandestine et souterraine de la communauté. Il y avait aussi l'idiot du village. Aujourd'hui, on l'internerait. Or, il était parfaitement intégré à la vie du village. Il était sonneur de cloches, fonction dont il se chargeait avec un art aujourd'hui disparu, puisque c'est maintenant un carillon électrique. Lorsque l'idiot du village sonnait les mariages, les enterrements, les baptêmes, il y mettait une expression plus qu'une signification. Je crois que la culture souterraine persiste dans de nombreux pays où elle reste le support de la culture officielle. Jaulin sent cela, pas Lévi-Strauss. Mais, cependant, l'écrasement de cette culture souterraine continue à l'échelle mondiale.

Si je l'ai vécue dans les Pyrénées, c'est que c'est une zone périphérique, longtemps attardée, traversée par les hérésies, avec beaucoup d'histoires de sorcières, de gens brûlés par l'Inquisition au XVIIe siècle. Je ne sais pas comment les ethnographes arrivent à la saisir, parce qu'on ne leur donne jamais que des textes et des interprétations officielles, des symboles officialisés, de l'institué, donc ils arrivent très difficilement à saisir ce support de la culture frontale. Je n'aime ni le mot « culture », ni le mot « frontal », ni le mot « latéral », mais je pense qu'ils désignent quelque chose. La psychanalyse m'apparaît comme l'envers

moderne de cette culture, comme sa restitution incomplète, conceptualisée, intellectualisée, élitisée, incapable de cet impact direct qu'avaient les confidences, les choses chuchotées d'oreille à oreille. Ce monde devait disparaître, mais il sera difficile à remplacer. Je ne partage pas les nostalgies de Robert Jaulin qui va chercher dans le bassin de l'Amazone ce que j'ai trouvé, sans chercher, dans les villages des Pyrénées. Une certaine manière de vivre, une quotidienneté qui n'était pas la quotidienneté moderne, programmée, celle de la satisfaction des besoins classés, où on trouve devant soi l'objet qui satisfait le besoin — cette ancienne vie quotidienne, c'était quelque chose de tout à fait différent.

Quand je pense à l'existence dans ces communautés très closes, j'ai aussi le sentiment d'un étouffement total, d'astreintes que les gens, d'ailleurs, ne sentaient pas comme telles, qu'ils vivaient sans même les percevoir comme limites. Il leur fallait vivre dans leur village, dans leur communauté, tenir leur lieu et y rester, identiques à jamais. Je ne pense pas céder à la nostalgie. Pourtant, les gens n'auraient pu vivre pendant des siècles et des siècles si simplement ils avaient vécu la vie telle qu'on vit maintenant, avec moins de ressources et moins de moyens. Il fallait quelque chose qui leur permît de vivre. Sans cela, l'espèce humaine aurait crevé depuis longtemps. Les femmes auraient cessé de faire des enfants. Il a bien fallu que les femmes, à travers leur exploitation, leur oppression et leur humiliation, aient eu aussi des

compensations des jouissances, même sans en parler. Et de même, les hommes, les enfants. Ils avaient des revanches. Quelque chose les portait, leur permettait de vivre.

La modernité a saccagé tout cela : ce qu'elle a mis à la place est sec, froid, programmé. Et le malaise grandit de jour en jour et prend la forme du nihilisme, produit du logocentrisme ; mais il ne suffit pas, pour le surmonter, de critiquer la logique, le Logos, le logocentrisme et l'européocentrisme. Au contraire, le diagnostic creuse le gouffre. Je tenais à en parler, parce que je retrouve, dans la fascination de la psychanalyse, à la fois une trace lointaine de ce qui fut l'inconscient populaire et l'effort pour combler le vide. Mais la psychanalyse n'a pas comblé le vide, il s'en faut de beaucoup.

Je crois qu'on ne peut apprécier le rôle de la psychanalyse en Amérique qu'en se souvenant que les Etats-Unis n'ont pas connu cette forme de culture, ou très peu, puisque c'est un peuple et un pays immense où la ville a précédé la campagne, où les émigrants arrivaient dans des ports qui étaient des villes déjà importantes, et de là se répandaient vers l'Ouest. Ils ont connu des séparations ethniques, mais non cette forme de vie communautaire, en liaison, d'ailleurs, avec les grands mythes agraires. Cette façon de vivre dépérit depuis des siècles et des siècles. A ce titre, il n'y a pas lieu de la regretter, mais on voit comment, à travers la psychanalyse, un substitut à ces sagesses, à ces pratiques véhiculées

souterrainement, pourrait éventuellement s’édifier.

7

Marx n'est pas mort

— *Fondamentalement, pensez-vous que le marxisme appartient au monde qui nous quitte ou au monde qui nous accueille ?*

— Pour vous répondre, je dirai que le marxisme appartient au monde qui nous quitte, mais qu'il nous désigne le monde qui nous accueille. Nous ne pouvons pas comprendre ce monde-là sans partir du marxisme, de son histoire, de ses difficultés et de sa problématique. J'ai écrit, et je ne puis que le

confirmer, ceci : « A une première erreur, qui consiste à citer Marx dogmatiquement, répond une seconde erreur, liquider le marxisme, considérer Marx comme mort. » J'irai plus loin. Il y a une chute des références qui s'effritent de tous les côtés. Il m'est arrivé d'insister sur le fait que les références objectives comme l'espace à trois dimensions, la perspective classique, le système tonal en musique, l'histoire, la figure du père, la ville, se sont singulièrement obscurcies et même effondrées. Alors, on est sans références, et vous savez ce qui arrive : le discours ne repose que sur lui-même, il est son propre support, on s'engage sur la voie du métalangage, du discours sur le discours, et il n'y a plus aucun critère, sinon une cohérence interne, ce qui permet des discours en nombre illimité, et ne nous permet pas de discerner la validité de tel ou tel d'entre eux. Je garde, dans cette situation, le marxisme comme référence fondamentale. Avec son implication : la philosophie, bien qu'il la dépasse.

— *Et sur quel point précis le marxisme a-t-il encore à nous apprendre aujourd'hui ?*

— Le marxisme permet de nous situer par rapport à lui, c'est-à-dire qu'on part d'une lecture littérale de

Marx, d'une tentative que vous pourrez appeler, si vous voulez, canonique, pour restituer les concepts de Marx, leur enchaînement et la théorie qu'ils constituent ; c'est par rapport à ce marxisme, tel que je pense pouvoir le reconstituer, que l'on peut situer ce qui vient par la suite, c'est-à-dire ce qui s'est produit de nouveau depuis un siècle, avec les concepts nouveaux qu'il convient d'introduire.

Cela ne veut pas dire qu'on lit le monde moderne à travers la grille marxiste ; ça veut dire qu'on situe ce qu'il y a de nouveau dans le monde moderne par rapport au référentiel marxiste, ce qui est un peu différent. Je pose tout de suite un problème fondamental. Il y a très longtemps que la question de la validité du marxisme est posée, d'abord parce qu'il n'est pas sûr que la classe ouvrière ait accompli la mission historique dont Marx l'a chargée ; ensuite parce qu'il est certain que le capitalisme a développé des forces productives, ce dont Marx le jugeait incapable. En effet, le point de départ de la pensée marxiste, c'est précisément l'incompatibilité entre les rapports sociaux de production capitaliste et la croissance, ce qui, en termes marxistes, s'appelle l'accumulation élargie. Il y a là un grand problème, et je pense qu'on ne peut apprécier les difficulté, les problèmes que pose le néo-capitalisme, c'est-à-dire le capitalisme de la croissance, qu'en partant des difficultés du marxisme pour la comprendre. Rosa Luxemburg posait la question à la fin du XIXe siècle et au début du XXe.

— *Pour continuer sur Rosa Luxemburg, vous avez dit que le marxisme nous désigne le monde qui nous accueille, et vous avez ajouté : pas seulement le marxisme, mais l'histoire du marxisme...*

— Remarque très importante. Par marxisme, on sous-entend une doctrine, un système. A mon avis, comme système, le marxisme n'existe pas. J'ai lu dans *L'Express* un article de M. Revel, et j'y vois que « les marxistes » n'ont pas prévu la crise actuelle. Je proteste d'abord contre ce terme, « les marxistes » ; ça n'existe pas, pas plus que le marxisme. Une pensée, celle de Marx, agit comme ferment dans le monde moderne ; c'est une science, mais aussi quelque chose de plus qu'une science. Alors qu'est-ce que c'est ? Pour moi, ce n'est pas seulement la pensée de Marx, encore moins la pensée de Marx systématisée ; le marxisme ou les marxistes, ce terme désigne tout un vaste courant de pensée qui se manifeste et qui agit maintenant depuis plus d'un siècle ; je ne vois aucune raison d'en exclure aucun de ceux qui y ont participé. Je compte parmi les marxistes simultanément aussi bien Rosa Luxemburg que Kautsky et Lénine, encore qu'ils se soient combattus. Je n'admets pas qu'on choisisse tel ou tel de ces penseurs pour

exclure les autres, c'est un des postulats du dogmatisme. Je crois que Rosa Luxemburg a posé des problèmes que Lénine n'a pas bien compris. Je crois que Bernstein a pesé d'autres problèmes que Lénine n'a pas très bien compris non plus. Ces quatre, Lénine, Kautsky, Bernstein, Rosa Luxemburg, représentent un moment du marxisme et de la pensée marxiste. De même, quelques dizaines d'années auparavant, Lassalle et Bakounine, et Marx qui les combattait tous les deux, représentaient un certain moment de ce vaste devenir, un moment de ce vaste mouvement lui-même contradictoire, et que l'on peut rattacher à Marx, dont l'œuvre est le centre, le noyau lui-même en devenir, en proie à ses propres problèmes et à ses propres contradictions. Pour rompre avec la dogmatique du marxisme, il faut en arriver à cette idée, le mouvement de l'action révolutionnaire et subversive portée au langage, au concept, à la théorie, et c'est à cela que je réserverai le nom de marxisme : cet ensemble, je l'appellerai « les marxistes ». Il y a donc des tendances et, à chaque instant, une droite et une gauche dans ce mouvement. Je ne sais pas si cette idée de droite et de gauche n'a pas préexisté au marxisme, et s'il n'y a pas eu, dans tous les mouvements, ceux qui voulaient le hâter et ceux qui voulaient temporiser, ceux qui voulaient presser le devenir et ceux qui s'accommodaient d'un compromis avec la réalité existante. Peut-être dès le Moyen Age ou dans le jansénisme. Lucien Goldmann pensait quelque chose dans ce genre. On voit apparaître cette division dès le

début du XIXe siècle, puisque, d'un côté, Fourier présente une utopie très précipitée et qu'en face de lui, Saint-Simon, très réaliste, esprit positif, annonce l'industrie ; c'est un temporisateur, un patient, pourrait-on dire. Je crois donc qu'il y a gauche et droite dans le marxisme, des tendances, des écoles, et je crois qu'il faut tenir compte du fait que, aujourd'hui, il y a de nombreuses écoles marxistes, une école allemande et une école : russe, une école chinoise et une école italienne, peut-être une école française, et puis des tendances qui s'affrontent et qui se confrontent. Cet ensemble extraordinairement riche, il faut l'appeler « marxisme », et non tel ou tel.

— *Ce que vous dites là devance un peu la question que je voulais vous poser, mais je la pose quand même. Avant Mai 68, par exemple, on disait, dans les séminaires de l'Ecole normale ou dans les endroits très parisiens où on fait de la philosophie, que la la pierre de touche, l'événement capital de l'histoire contemporaine, c'est la rencontre de la classe ouvrière en formation et de la théorie marxiste. Depuis Mai 68, on aurait plutôt tendance à dire que cette rencontre, loin d'être une pierre blanche, est, au contraire, une des grandes catastrophes de l'histoire contemporaine, puisque la classe ouvrière et le marxisme se*

sont indexés l'un l'autre, se sont référés l'un à l'autre et ont, du coup, supprimé tout ce qu'il pouvait y avoir de spontané dans la classe ouvrière et de libertaire dans le marxisme. Ce « miracle » ne fut-il pas un désastre ? Un désastre dont vous et quelques autres furent les dupes ?

— Le schéma accepté communément dans la plupart des milieux marxistes officiels ou institutionnels, c'est celui de Lénine. Pour Lénine, dès ses premières œuvres, il y a, d'un côté, une science et une connaissance représentée par des intellectuels, produite par des intellectuels, et, de l'autre, la classe ouvrière livrée à une spontanéité aveugle. On retrouve déjà ici le problème du conçu et du vécu, pour moi problème essentiel. Ce conçu et ce vécu, Lénine les apprécie politiquement...

— *Le vécu étant la classe ouvrière...*

— Le vécu étant *celui* de la classe ouvrière, avec sa spontanéité. La classe ouvrière ne saisit pas le mécanisme, le processus de sa propre exploitation. Elle le vit, elle ne le conçoit pas. Le rapport du vécu et du conçu me paraît essentiel. Ce vécu, Lénine l'apprécie sévèrement ; il aboutit, selon lui, à des révoltes sauvages, à des tentatives sporadiques ; suivant sa formule, la spontanéité s'écrase spontanément. Elle

s'engage dans une action violente, prématurée, pleine d'espoir, et s'aplatit aussitôt, presque sans résistance, sous la pression matérielle et idéologique de la classe adverse ; elle résiste mal à sa violence. Ce schéma, Lénine l'a emprunté à Kautsky. Lénine a beaucoup emprunté à Kautsky, notamment l'idée du matérialisme dialectique, une bonne partie de ses idées sur la question agraire et sur l'accumulation opérée dans le contexte paysan plutôt que sur le marché mondial, plus la notion d'extériorité du savoir par rapport à la classe ouvrière. Ce schéma mérite un examen approfondi, c'est un des aspects essentiels de la pensée marxiste, ou d'un moment de la pensée marxiste. Ce moment a probablement été inévitable. A la fin du XIXe siècle, le souvenir des révoltes sauvages de la classe ouvrière, déjà pourtant assez éloignées dans l'histoire, restait vivace ; je me demande si on ne mettait pas la Commune, avec ses grands espoirs, au compte de cette spontanéité. Il faudrait revoir de très près les textes.. De toute façon, en Russie, on comprend que Lénine se soit méfié d'une certaine spontanéité révolutionnaire qu'il craignait de voir détournée par des courants populistes, et on comprend qu'à ce moment là, fin du XIXe siècle, début du XXe, il ait eu l'idée d'établir une médiation entre la révolution et la connaissance théorique, de sorte que l'action de la classe ouvrière soit impulsée, dirigée, orientée par la théorie. La notion du Parti au sens léniniste en résulte. De là vient la gravité de la question. Elle est centrale. Un certain nombre de remarques

tout de suite : la première, c'est que ce schéma est entré dans les faits, le Parti s'est donné comme l'instituteur de la classe ouvrière, et la révolution de 17 en est résultée. Deuxièmement, les conséquences n'en ont pas moins été fâcheuses. Le Parti a cessé d'être médiateur entre la science et le mouvement révolutionnaire, entre l'acquis scientifique et les possibilités d'avenir ; il s'est installé en maître à la fois de la science et de la classe ouvrière, donc la médiation est devenue maîtresse et centrale, d'où une situation très grave, au centre de ce qu'on a appelé le stalinisme. Le stalinisme était virtuellement contenu dans ce projet d'après lequel le Parti, en tant qu'appareil politique, se sert, d'un côté, de la classe ouvrière pour atteindre certains objectifs et, de l'autre, de la science pour motiver, ou justifier, ou légitimer ses objectifs. Ce qu'il faut noter à nouveau, c'est donc l'échec. Ce qui apparaît en 1968, c'est que le Parti n'est plus instituteur de la classe ouvrière, mais replié sur lui-même, institué et non pas instituant. La classe ouvrière n'est plus instruite par l'intermédiaire du Parti : le Parti lui enseigne ce qu'est le Parti et non ce qu'est le monde.

— A-t-il jamais fait autre chose ?

— Probablement au début du siècle, en Russie, au moment où Lénine a fait la révolution. Il semble que les écrits de Lénine aient été assimilés alors par [la classe ouvrière russe ; je ne sais pas dans quelle mesure et avec quelle profondeur, c'est un point sur lequel on serait heureux d'avoir des renseignements. Lorsque Charles Bettelheim tente d'écrire l'histoire de la Russie entre 1917 et 1924, il ne traite pas de cette question, ce qui est un des points faibles de son livre. Donc, le Parti s'institue pour lui-même au lieu d'être instituteur de la classe ouvrière — c'est volontairement que j'insiste sur ce mot « instituteur », avec toute la force qu'il avait dans le langage ancien et qu'il a perdu. Il ne joue plus ce rôle, il cesse d'être un instrument, un moyen pour devenir une fin, comme la plupart des institutions, comme l'Etat. Dès ce moment, que se passe-t-il ? Qui sert de médiateur entre le savoir et la classe ouvrière ? Les étudiants et les intellectuels en général, hors du Parti, sans le Parti. Depuis Fidel Castro jusqu'à la révolution culturelle.

— Mais cette tendance permanente à figurer l'histoire du marxisme comme nécessitant finalement une théorie — la science — et une expérience — la classe ouvrière — avec, entre les deux, le parti médiateur,

n'est-ce pas un peu désuet ?

— C'est exactement ce que je vous dis. Cette thèse est aujourd'hui dépassée en raison de ce que j'appelle la spontanéité cultivée. La spontanéité n'est plus la spontanéité sauvage, c'est la spontanéité d'une classe ouvrière éduquée, qui a assimilé beaucoup par son expérience mondiale. Par sa pratique, par la vie quotidienne, par ses exigences. Même s'il reste vrai que le : processus de la plus-value lui échappe ! D'autre part,, la théorie ne peut plus rester une théorie abstraite,, extérieure à la vie de la classe ouvrière. La fusione entre la théorie et la pratique s'effectue dans la classe ouvrière elle-même ; la spontanéité et la science ne sont plus extérieures l'une à l'autre, et leur fusion effective, c'est ce que j'appelle la « spontanéité cultivée », et je crois que nous y arrivons maintenant, comme en témoignent des quantités d'événements tantôt majeurs, tantôt mineurs. L'affaire Lip n'est pas encore tout à fait oubliée, et c'était un témoignage de cette spontanéité cultivée de la classe ouvrière, ainsi que d'autres, dans tous les pays.

Une des notions essentielles du marxisme, qui a été très combattue, mais qui, à mon avis, reste valide, c'est la notion de pratique, et de pratique sociale, de praxis. Ce mot est certes obscur et ambigu, et il désigne bien des choses. Il désigne le vécu, il désigne les éléments de savoir et de conscience qui viennent

s'adjoindre au vécu et lui enlèvent son aveuglement. Vous vous laissez influencer par ceux qui expulsent de la pensée théorique et du marxisme un tel concept parce qu'il manque de pureté. Je me demande si ce n'est pas le nœud caché, le malentendu qui a traversé nos entretiens. Vous pensiez que j'avais quelque chose à cacher ? N'était-ce pas vous qui cachiez votre jeu ? De toute façon, le marxisme bien compris, non seulement admet, mais exige la notion de pratique, de pratique sociale, de praxis, donc de vécu, comme catégorie essentielle. A mon sens, le marxisme ne peut pas se dire et se vouloir le discours vrai en provenance d'une vérité qui s'isole et se proclame comme telle. Cette notion de la vérité est singulièrement ébranlée. Le marxisme porte au langage et au concept une praxis hautement complexe. Je mets l'accent sur la notion de spontanéité cultivée, parce qu'elle semble répondre à beaucoup de problèmes. Les mouvements, aujourd'hui, débordent de beaucoup les cadres institutionnels fixés par la science dite marxiste ou les institutions. Ces institutions, à savoir les partis communistes et les Etats dit socialistes, sont débordées de toute part. Débordées par quoi ? Aussi bien par les difficultés de la croissance exponentielle que par l'existence de firmes mondiales qui veulent se charger de cette croissance, et par l'internationalisation de la lutte de classes. C'est d'une importance extrême, c'est révélateur de la situation et c'est ce que la pensée marxiste doit analyser au lieu de l'obscurcir et de l'exclure.

— *Précisément, on pourrait peut-être prendre les choses dans l'ordre après avoir commencé par la fin, et vous poser une question qui me semble indispensable, faire en quelque sorte la chronique de votre rencontre avec le marxisme, avec les textes de Marx.*

— Il me semble avoir déjà marqué la plupart des points, peut-être n'ai-je pas assez insisté sur leur enchaînement. Premier point : je n'ai pas abordé le marxisme à partir du mouvement ouvrier, c'est incontestable ; je l'ai abordé à partir de la tradition philosophique. J'ai lu Spinoza et Nietzsche, ensuite Hegel, avant de lire Marx et d'adhérer au parti communiste, de telle sorte que cette adhésion a été motivée. Des textes de Marx que je connaissais, parmi lesquels il y avait déjà la *Critique de la philosophie du droit de Hegel,* la *Question juive* et quelques autres écrits de jeunesse, j'en ai déduit que Marx était un critique de l'Etat. J'entendais dire que Marx était le théoricien du socialisme d'Etat : au contraire : il me paraissait que Marx était le critique de l'Etat : ce qui rejoignait mes préoccupations fondamentales Vous voyez à nouveau la gravité du malentendue C'est dramatique, et, pourtant, tous les textes de Marx depuis ce

temps-là m'ont confirmé dans cette impression que le malentendu est historique, que le socialisme d'Etat ne vient pas de Marx mais de Lassalle ; le socialisme d'Etat est un reniement, un déni de la pensée de Marx. Je prépare un livre sur l'Etat qui résumera un ensemble d'analyses et de considérations.

Un deuxième point, c'est que j'ai tenté, dans cette perspective évidemment, de restituer la véritable pensée de Marx, et j'ai pu remettre en ordre les pensées de Marx autour de ces deux fils conducteurs, d'une part, la théorie de l'aliénation et, d'autre part, la critique de l'Etat. La théorie de l'aliénation mérite d'être examinée à part, la théorie de l'Etat aussi. Depuis les écrits de 1842, c'est-à-dire *La Critique de la philosophie et du droit de l'Etat de Hegel,* jusqu'à 1875, le testament politique de Marx, c'est-à-dire *La Critique du programme de Gotha,* ce que dit Marx de l'Etat n'a pas changé. Ce qu'il veut, c'est la fin de l'Etat — bien sûr, pas immédiate, mais encore Marx a-t-il beaucoup hésité sur la formulation, il a oscillé et, par moments, il est bien près de Bakounine. D'où l'importance de la Commune : d'un côté, la Commune de Paris, de l'autre, le mouvement allemand qui devient tout de suite un socialisme d'Etat, de sorte que, lorsque Marx s'adresse aux Allemands, il ne peut même pas leur parler de la Commune, parce qu'ils ne comprendraient pas. Les Allemands de 1875, sauf peut-être quelques-uns, ne savent pas ce qui s'est passé à Paris, de l'autre côté de l'enceinte isolée par leur armée. Quand Marx s'adresse aux ouvriers allemands, il

ne parle pas de la Commune, Il y a à peine une allusion dans *La Critique du programme de Gotha,* une simple allusion à propos de la fin de l'Internationale. La situation s'est présentée comme contradiction entre deux courants simultanés du mouvement ouvrier, dont l'un va l'emporter sur l'autre au cours d'une lutte, et non selon un schéma abstrait ! Je rappelle que Marx termine *La Critique du programme de Gotha* par ces mots tragiques, ces mots latins empruntés au vocabulaire catholique : *Dixi et salvavi animam meam*. Quand on pense à la sémantique de cette phrase, elle terrifie Si Marx pressent l'échec, l'avortement historique, son discours est destiné à qui ? A quoi ? A préserver sa pensée, à la garder dans sa pureté ou à attendre un avenir dans lequel cette dégradation du discours en institution sera évitée ? C'est un mot sur lequel il faut toujours insister.

Maintenant, je voudrais en venir à un autre point J'ai tenté de restituer l'ensemble de la pensée de Marx en suivant ces deux fils conducteurs, la théorie de l'aliénation, la théorie de l'Etat. Je pense que la théorie de l'aliénation traverse *Le Capital,* que la notion de travail aliénant-aliéné traverse l'œuvre et qu'elle arrive à cette idée que le Capital s'autonomise par rapport à la pratique, comme toutes les puissances aliénantes-aliénées. Il s'autonomise par rapport au travail productif ; à la limite, se trouve cette impossibilité, qui n'en est pas moins une possibilité permanente : le capital se produisant et se reproduisant lui-même sans

travail, sans appel à la production, c'est-à-dire le capital spéculatif, c'est-à-dire le capital financier, le capital qui joue sur les monnaies, le capital qui, à la limite, se passe même du soubassement marchand et productif. Cette limite est à la fois ce vers quoi tendent les capitalistes, qui est leur rêve, et qu'ils réalisent plus ou moins ; ils s'en approchent, parla spéculation, par les jeux d'écritures bancaire et monétaire, et, en même temps, c'est une impossibilité, car, en approchant de sa limite le capitalisme se détraque. C'est une idée importante pour comprendre la crise actuelle et la pensée de Rosa Luxemburg. Voilà un premier point sur la théorie de l'aliénation. Je pense qu'elle se prolonge à travers la théorie économique, c'est-à-dire la critique de l'économie politique. Je pense que la notion l'aliénation politique se prolonge aussi dans toute la critique de l'Etat et dans le refus du socialisme d'Etat, du socialisme lassallien, qui se trouve si forcement exprimé dans *La Critique du programme de Gotha*.

— Mais dès que vous avez essayé de définir et d'analyser ce concept — si c'en est un — d'aliénation chez Marx, à travers les Manuscrits de 44 *que vous introduisez en France avec Guterman, il y a eu, chez les idéologues officiels, une grande réticence. Pourquoi ?*

— Concept ou pas, possédant ou non un statut théorique, l'aliénation a fait une fulgurante carrière. Est-il indispensable de revenir sur ce point ? Je metrai l'accent, pour l'instant, sur la fin de non-recevoir, sur le refus qui eut un caractère politique bien avant l'avoir un caractère épistémologique. Ce dernier refus a prolongé l'autre. Ce qui me permet de formuler une accusation, celle de néo-stalinisme, dissimulée sous l'idéologie scientifique. Remontons donc, sur votre demande, au premier refus, l'initial.

Je me souviens que les politiques, les gens du Parti, n'ont jamais voulu en entendre parler. Dès le début, quand j'ai fait paraître ces publications, on m'a déjà dit que ce n'était pas scientifique. La science, alors, c'était l'économie, et l'économie, c'était la planification. Dès la période 1930-1940, l'économisme, le productivisme dominaient la pensée, à partir de la planification soviétique et de la croyance en l'efficacité illimitée de cette planification. L'idéologie nouvelle battait son plein. Au nom de cette idéologie on a refusé le concept d'aliénation. De plus, on savait très bien que, si on s'engageait sur la voie de l'alienation, on parlerait d'une aliénation politique. Dans *La Conscience mystifiée,* texte écrit avec Norbert Guterman en 1935, la notion de l'aliénation politique apparaît clairement. Alors, pour ces raisons, d'un part, l'économisme qui commençait son chemin et la productivisme, et, de l'autre, la crainte devant le caractère

révélateur, j'allais dire catalyseur, de concept d'aliénation, il y eut refus, fin de non recevoir. Les milieux politiques font régner le silence sur ce qui les gêne. Ce n'est pas une réfutation, c'est un refus. Un des malheurs du marxisme, au cours de son histoire, c'est qu'il y a eu très peu de réfutation et beaucoup de refus.

Je pense encore au marxisme institutionnel, celui qui aboutit, après guerre, vers 1950, à cette synthèse stalinienne qui faillit compromettre définitivement le marxisme. Si le marxisme est ébranlé aujourd'hui, n'en a pas moins rétabli sa situation après la crise du système stalinien, c'est-à-dire de cette vaste synthèse plus hégélienne que marxiste, dans laquelle entraient à la fois la biologie mitchourinienne, la physiologie et la psychologie pavloviennes, la physique mécaniste, une conception élémentaire de l'histoire, une conception non moins élémentaire de la société, du productivisme, du travail et des travailleurs. Ce discours se présenta comme une vérité vers 1950, et le marxisme traversa une de ses période les plus périlleuses, puisque cette totalité systématisée était présentée comme le marxisme vivant, opposé au marxisme mort. Les artisans de cette synthèse furent Laurent Casanova, disparu il y a quelque années, et Jean Kanapa, qui continue une belle carrière politique. J'étais classé dans les marxistes morts Après cette crise, le marxisme n'en a pas moins rétabli sa situation, dans une certaine mesure, 1968 marquant une

autre crise, celle du marxisme institutionnel ainsi que du scientisme marxiste.

Je voudrais insister sur mon apport. Ce que je crois avoir apporté, c'est une suite de concepts, qui ont un caractère particulier. Ces concepts ne font pas partie d'un système ; ils proviennent de la pratique et ils y reviennent. On les dégage à partir de ce sol, assez difficile à définir de manière rigoureuse, qui s'appelle le vécu et la pratique, terrain changeant. On dégage les concepts ; après avoir été dégagés, ils y reviennent, Ils y rentrent. Ils ne font pas partie d'un système. Ils ne restent cependant pas extérieurs les uns aux autres. Vous verrez que le concept déployé de l'espace social a une relation avec le concept de la différence, et celui-ci avec les concepts du quotidien, de la mystification, de l'aliénation. Toutefois, leur rôle est d'abord de servir de ferment, de levain, de servir quand ils reviennent au sol, à le fertiliser, à le féconder. Leur rôle est de disparaître, et c'est en cela qu'ils sont très distincts des concepts philosophiques clasiques qui restent pris dans leur armature, dans leur structure, si vous voulez employer ce mot, dans leur architectonique philosophique. C'est ainsi que je crois avoir introduit quelques concepts.

Je vais les énoncer dans l'ordre chronologique. Le premier, ce fut le concept de mystification, dans *La Conscience mystifiée*. Qu'est-ce que la mystification ? Ce n'est pas l'idéologie, ce n'est ni la fausse consience ni la réification, il enveloppe ces concepts et mise autre chose. La mystification, c'est le degré où

a représentation devient l'inverse de la réalité et, à ce titre, en tant qu'inverse de la réalité qu'elle représente, acquiert une force, une pénétration, un impact extraordinaire. La mystification initiale, ne serait-ce pas celle de la société bourgeoise et du capitalisme eux-mêmes, qui se construisent sur la méconnaissance et la dénégation de la plus-value ? Et sur l'ignorance de processus que, pourtant, les détenteurs de capitaux savent pratiquement utiliser et manipuler La mystification va plus loin que sa « base » économique ! Le fascisme hitlérien se disait socialiste, et beaucoup de gens crurent au socialisme hitlérien. Il se disait le triomphe de la jeunesse, et conduisait la jeunesse à l'abattoir. Il annonçait le salut des classe moyennes, et les menait à la catastrophe. Dans le tableaux que les hitlériens dressaient de leur temps de leur monde, en particulier de l'Allemagne, il présentaient cette inversion des rapports, ce monde à l'envers perçu comme réalité et vérité, de telle sorte que, au lieu de compromettre ce mélange paroxystique d'illusion et de mensonge, sa confrontation avec l'expérience discréditait l'expérience et donnait à cette mystification une intensité vécue extraordinaire. Je me souviens avoir fait plusieure voyages en Allemagne dans la période du fascisme j'allais rencontrer des gens, mais, naturellement, ça ne m'empêchait pas de regarder, et même d'essaye de comprendre autrement que les communistes allemands qui, à mon avis, ont été aussi faibles dans la théorie que dans la pratique, obnubilés par le directives de la

IIIe Internationale. La IIIe Internationale maintenait l'idée que l'ennemi principal, c'était la social-démocratie.

Dans ces voyages en Allemagne, j'ai vu en marche la mystification. Dans le Taunus, nous avons vu les jeunesses hitlériennes monter vers le sommet de Ile montagne, chacun portant une torche, pour fêter le solstice d'été — spectacle prodigieux ; on pouvait se laisser séduire par ce côté esthétique, une espèce de splendeur fascinante, ce que j'ai appelé la mystification. La splendeur, oui, c'est elle qui m'a fait toucher du doigt la mystification. J'insiste sur le caractère tout à fait spécifique de cette expérience. Ce n'est pas que je sois entré dans l'ère de la méfiance et du soupçon, mais je me méfierais encore d'une certaine beauté. La beauté n'est pas innocente, ; au contraire. Pas plus innocente que n'importe quel pouvoir ! Depuis lors, le concept de mystification est passé dans le langage courant, dans le domaine public, si j'ose dire, à travers des œuvres qui ont aussi fait date, par exemple *Mythologies* de Roland Barthes, un de ses meilleurs livres. Bien sûr, Barthes procède autrement, car la période fasciste est terminée, mais c'est dans la ligne de l'analyse de *La Conscience mystifiée* que Roland, un ami, a repris cette pensée critique, et, depuis, ces notions de mythes, de mythifications ou mystifications sont devenues journalistiques.

Une idée dorénavant familière va se fondre dans la masse, dans la conscience du vécu, mais en

l'éclairant, en y apportant ce que j'appelle le levain, le ferment. Ces concepts, donc, ne sont pas des concepts à la Spinoza, qui ont quelque chose d'irréductible en eux-mêmes, comme des cristaux ; non, ce sont des concepts qui disparaîtront après avoir fait leur chemin et leur ouvrage. De même l'aliénation. Vers 1930, le marxisme, ce n'était plus, comme quelques années auparavant, l'œuvre d'un socialiste allemand, sans rapport avec le socialisme français, ce qu'on disait couramment vers 1925. C'était l'économisme et le productivisme mal formulés, déjà en marche. Le marxisme comme philosophie et le rattachement du marxisme à la philosophie antérieure, à Hegel, à toute la philosophie classique, aurait paru ridicule. Affirmer que le marxisme héritait de toute la philosophie, qu'il la reprenait en la transformant, quelle prétention colle pour un Bréhier, historien quasi officiel de la philosophie, qui ne voyait en Marx qu'un vigoureux pamphlétaire ! Ai-je raconté que, vers 1930, j'ai voulu écrire une thèse sur Hegel, thème que M. Léon Brunschvicg, à ce moment-là le grand maître de la philosophie française, a refusé ? J'enseignais la philosophie dans un humble établissement de province à Privas, et j'aurais bien voulu réaliser cette thèse Léon Brunschvicg m'a tenu le discours suivant, que je trouve extraordinaire. Citant son ennemi Bergson il me dit : « Vous savez, Hegel a sept ans d'âge mental. Il croit au concept comme la vache croit au vert ; parce qu'elle broute indistinctement de l'herbe des feuillages, du foin, elle a un concept du vert Comme

l'enfant d'environ sept ans, Hegel ne dépasse pas cet âge mental. » La philosophie du jugement brillamment représentée en France par Brunschvicg par Alain et par quelques autres, refusait vigoureusement tout appel au concept. Je trouve que les histoires de la philosophie passent un peu vite sur ces conflits à l'intérieur de la philosophie. Dans la même période, le renouveau de l'hégélianisme, avec les recherches de Kojève, d'Hyppolite, commence à modifier la situation théorique. Nous traduisons, Norbert Guterman et moi, beaucoup de textes, dont beaucoup de fragments, alors inédits, de Hegel. Malheureusement, mon ami Norbert Guterman s'en va habiter les Etats-Unis ; je perds le contact avec lui. Nous nous rendons assez mal compte de la difficulté qu'il y a à désarticuler, pour y prendre un concept, une armature philosophique aussi solide que l'hégélianisme. Dans cette cathédrale, nous prétendons prendre un fragment, un vitrail, une statue. Nous nous rendons assez mal compte des difficultés de l'opération, mais, en tout cas, l'opération réussit au-delà de toute espérance. Au moment où je commence à parler de l'aliénation, je me souviens d'une conférence à la Sorbonne, que les étudiants m'avaient demandée. A la fin, ils me posent des questions dans le genre : « Mais vous voulez dire que tout le monde est fou ! » ; ou : « Ça ne veut rien dire, aliénation ! On aliène un bien ». Le mot gardait un sens juridique ou un sens psychiatrique : il y avait des aliénés mentaux, on aliénait une propriété, le mot « aliénation »

n'avait pas le sens devenu courant.

Vous voulez savoir comment j'ai découvert, pour mon propre compte, l'aliénation ? Ce mot exprime pour moi une expérience multiple, ou plutôt les aspects multiples d'une expérience fondamentale : la difficulté de réaliser le possible. Dans tous les domaines : l'amour, la pensée, l'art, la poésie. Plus spécifiquement, le grand espoir surréaliste d'une désaliénation immédiate par la création poétique, par le surréel, par le hasard des mots ou par l'image, ce grand espoir me semblait vain. Il faut insister maintenant sur la trajectoire fulgurante et sur une certaine retombée. L'aliénation a couru le monde, un feu d'artifice étonnant. Nous avons d'abord parlé, Guterman et moi, de l'aliénation idéologique poussée à l'extrême, la mystification, puis de l'aliénation politique. On a beaucoup parlé par la suite de l'aliénation de la classe ouvrière. Et les responsables du Parti me répondaient : « La classe ouvrière ne peut s'aliéner. Elle a une vocation révolutionnaire, elle va faire la révolution, elle est en train de la faire. Comment la dire aliénée ? Elle connaît les mécanismes de l'exploitation, elle connaît la voie de la liberté. La classe ouvrière est pleinement mûre, majeure, consciente... »

— Le marxisme d'alors ne s'était pas départi d'une philosophie de la conscience...

— De la conscience parachevée par l'existence du Parti et par son activité. A la classe ouvrière comme être social objectif, le Parti apportait l'élément subjectif, le savoir, faisant du prolétariat un sujet collectif, un sujet politique accompli.

Je parle d'avant la guerre, la *World War II* comme disent les Américains. Ensuite, pendant la guerre, silence et brouillard. Après la guerre, le concept d'aliénation monte selon une trajectoire foudroyante, puisque, successivement ou simultanément c'est l'aliénation des femmes, celle de la jeunesse celle des colonisés et des colonisateurs, et ainsi de suite. Vraiment extraordinaire, la fortune de ce concept — ou pseudo-concept, ou métaphore, peu importe, ça m'est égal ! Je pense qu'il a joué le rôle d'un révélateur. La question : « Est-ce un concept ? » je la repousse, je ne l'accepte pas. Si on se met à discuter professionnellement philosophie, oui, on peut poser la question, mais on perd de vue le trajet du concept, son trajet dans la pratique, dans le vécu Peu importe son statut épistémologique. Quelle pédanterie ! Quelle lourdeur ! Quelle indifférence devant ce qui vit ! Ce que Marx dit de l'aliénation chez Hegel ? Il dit que c'est un révélateur des situations humaines, c'est ainsi déjà d'après Marx, c'est ainsi, qu'il perçoit le concept, ou l'idée, ou la représentation, comme un révélateur du vécu, et je pense qu'il accomplit cette fonction d'une manière extraordinaire. L'aliénation des femmes, l'aliénation des colonisés, des

colonisateurs, l'aliénation de la jeunesse des étudiants, quel trajet foudroyant ! Evidemment au cours d'un tel trajet, survient l'obsolescence. Le concept, image ou métaphore, épuise ses virtualités ses possibilités. J'ai connu les abus du concept et de l'aliénation. Quand ? A la fin du trajet. On en arrive à un négativisme, à un nihilisme, puisque tout est aliénant pour ceux qui cultivent leur schizo !

— Le Marx que vous mettez en avant à cette époque, le Marx que vous lisez principalement à travers le concept d'aliénation, a été celui que l'on qualifie rétrospectivement de Marx humaniste. Comment expliquez-vous la relative obsolescence de ce concept

— qui atteint son plein dans les années 60 — et l'avènement d'un certain marxisme épistémologique tel qu'il s'illustre, par exemple, dans les travaux d'Althusser ?

— Humanisme ou pas, quelle importance ? Vous semblez admettre l'éternité des concepts dès qu'ils ont un statut, comme on dit. Qui « on » ? Qui est ce « on » qui se permet de qualifier Marx ? Vous prenez ces querelles trop au sérieux. Nous revenons à la coupure entre Hegel et Marx. Le concept de la figure

marxiste de l'aliénation diffère du concept hégélien. Marx y voit un révélateur du vécu, dans son obscurité, dans son aveuglement sur lui-même. Le travailleur sent l'injustice de sa condition. Il ignore le mécanisme de l'exploitation, la plus-value. Le vécu, celui du travail, celui de la classe ouvrière, reste aveugle. La conscience de l'aliénation va plus loin que la conscience de l'injustice, ou d'un conflit entre les petits et les gros. Elle mène vers une certaine vérité pratique. Ce qui caractérise ce vécu, dans son aveuglement, c'est son blocage ; pour Marx, c'est l'ignorance de ses possibilités, la méconnaissance des virtualités qu'il contient. Le vécu ne se connaît pas dans son actualité, il ne connaît pas non plus ce qui lui est possible. Pour Marx, tel que je l'interprète, l'aliénation, c'est le blocage des possibilités. Elle est donc relative à l'avenir. Tandis que chez Hegel, elle est passée, c'est l'aliénation initiale de l'Idée ; l'histoire apportant la désaliénation progressive, l'Etat marque la fin de l'aliénation. L'Idée s'est retrouvée elle-même. Donc, l'aliénation, chez Marx, diffère de l'aliénation hégélienne, et, pourtant, il en retient la notion, l'image, la métaphore, la figure, comme il vous plaira. Je crois l'avoir reprise en partant du sens de Marx restitué. Un humanisme ? L'humanisme, n'est-ce pas idéologie ? Si, c'est l'idéologie de la bourgeoisie libérale. Mais l' « humain » ? Et l' « inhumain » ? La révélation des possibles du monde moderne n'apporte pas un humanisme. Je n'ai jamais usé de ce terme contaminé par l'idéologie de la bourgeoisie libérale. Je ne

balancerai pourtant pas sans hésiter par-dessus bord l' « humain » avec l' « humanisme ». Vos intellectuels rigoureux me semblent aussi imprudents que prétentieux. Et je défendrai les « droits de l'homme », et même leur ajouterai quelques droits, comme le droit à la différence ! Qu'il y ait eu des confusions, c'est certain. Pourtant, je pense que le marxisme est tout à fait autre chose — la révolution telle que Marx la conçoit — que les projets, même les plus audacieux, de la bourgeoisie humaniste.

D'autre part, la critique de cet humanisme, commencée par Nietzsche et continuée de nos jours en France, ne me semble compromettre ni la notion d'aliénation ni la théorie révolutionnaire du possible-impossible, de cet impossible qui anime l'action humaine. On l'appelle utopie, on l'appelle imaginaire, mais il n'en anime pas moins les actions : chacun, en rêve, imagine, pense ou bien l'amour absolu, ou la communication absolue, ou la connaissance absolue, ou d'autres impossibilités, et ces impossibilités sont au cœur des possibilités que nous réalisons. C'est en ce sens que j'ai fait usage d'un concept de l'aliénation orienté vers la révélation de l'actuel. Un humanisme marxiste ? Je n'ai jamais accepté cette dénomination. En ce qui concerne l'aliénation, est-ce un concept, une métaphore ? Je reconnais qu'il n'y a pas de statut théorique bien défini, mais peu importe. Exiger d'un élément, d'un moment vécu de conscience, un statut théorique, ça me semble une exigence valable à un niveau restreint et localisé.

8

La vie quotidienne

— *C'est à peu près en 1946 que vous découvrez que la vie est quotidienne. Mais de cette quotidienneté, vous décidez de faire une théorie. Pourquoi ?*

— Abandonner le quotidien à la trivialité, le mettre hors de la pensée, sous prétexte qu'il est banal, ça me semble une erreur fondamentale. Quoi de plus trivial et banal que le travail ? Et pourtant, appeler le travail au langage, au concept, formuler le concept, et d'ailleurs, en même temps, le critiquer, peut-être le

dépasser, ç'a été une tâche théorique sérieuse, celle de Marx. De la même façon, rien de plus banal, de plus trivial que le sexe. Appeler le sexe et la sexualité au langage, les porter au concept n'est pas vain. Porter le quotidien au langage et au concept ne me semble pas du tout inutile.

Comment l'ai-je découvert, ce concept de la quotidienneté ? Parce que la vie quotidienne s'abattit lourdement sur moi, comme sur plus d'un garçon, pour avoir, au cours d'un fol amour romantique, engrossé quelque fille. D'où mariage, famille, vie de famille, le métier et le reste. La prose du monde !

La première partie du livre *Critique de la vie quotidienne* a paru en 1946, le deuxième volume en 1961 et le troisième, je suis en train de le faire, non sans difficultés. Un résumé de l'ensemble a paru aux Editions Gallimard sous le titre : *La Vie quotidienne dans le monde moderne*. Dans le premier volume, en 1946, j'ai encore mis l'accent sur la richesse du quotidien. Pourquoi en 1946 ? Nous avons vécu sur des espoirs démesurés pendant et avant la guerre. Le surréalisme était déjà chargé d'espoir sans limites, celui d'une transformation, d'une métamorphose de la vie. Ce qu'il y avait de mieux dans les surréalistes, je l'ai déjà dit, ce n'étaient pas leurs écrits, c'était leur projet. Les surréalistes ne se sont pas perçus ainsi, ou plutôt, il y avait chez eux contradiction entre le projet littéraire et le projet vital, l'utopie. Pendant la guerre, pendant la grande bataille qui devait se terminer par la Libération, on pensait que c'était la bataille pour une vie

nouvelle. Il m'est arrivé à bien des reprises, pendant l'Occupation, de m'interroger sur ce qui allait se passer après la fin de la guerre, après la victoire, dont je n'ai jamais douté, et, bien des fois, je me suis dit : « Qu'est-ce qui va arriver ? Quelque chose de pire qu'avant, une restitution du capitalisme et le retour au pouvoir d'une bourgeoisie plus expérimentée. »

Pendant la guerre, dans la Résistance, j'acceptais la vision euphorique de ceux qui parlaient des lendemains qui allaient chanter, de ce qu'il y aurait de merveilleux, de la vie nouvelle qu'il y aurait après la victoire sur le fascisme. Tout de suite après la Libération, on a senti la rechute, la révolution s'éloignait. En 1945-1946, on travaillait à reconstruire l'appareil de production, on sentait se refermer le ; vieux monde. La quotidienneté qui avait semblé s'ouvrir sur des perspectives illimitées nous rattrapait, plus difficile à supporter, donc avec plus de conscience. La conscience de cette quotidienneté qui se refermait réagissait, comme il advient toujours, rétrospectivement sur le passé, et je m'apercevais que ma jeunesse, mon adolescence et ma vie d'homme en voie de maturation s'étaient déroulées aussi dans la contradiction entre l'espoir conçu et le vécu quotidien, entre la métamorphose du quotidien par l'amour et la platitude du quotidien.

Alors, j'ai commencé à m'appliquer à l'analyse de ce vécu pour lui-même en pensant qu'il n'y avait

aucune raison de le laisser hors de la pensée, et que, dans la mesure où la philosophie s'érigeait au-dessus du quotidien, la philosophie avait tort, qu'il ne fallait pas bâtir une philosophie du quotidien, mais sortir de l'horizon philosophique extra-quotidien pour aborder le quotidien en lui-même. Si on arrivait à transformer la vie quotidienne, ce serait après l'avoir pénétrée par l'analyse, au lieu d'en sortir soit par la poésie, comme les surréalistes, soit par la philosophie, comme la plupart des philosophes. Alors, j'ai abordé de front le problème de la vie quotidienne. En 1946, elle me semble riche et j'en tire une apologie assez confuse, tandis qu'en 1961, après quinze. ans de reconstitution du capitalisme, le quotidien m'apparaît dans son appauvrissement, dans son aliénation. Il y a une différence entre les deux volumes. Dans le deuxième volume, le quotidien se montre comme résultat du monde de la marchandise, c'est-à-dire des chaînes d'équivalences, fictives ou réelles, entraînant l'uniformité sous les différences apparentes des choses ; il apparaît aussi comme le programme du capitalisme et de l'Etat qui organisent la vie quotidienne, parce qu'ils organisent la société de consommation. A propos, je rappelle que c'est moi qui ai introduit ce terme de « société de consommation », mais d'une manière un peu différente.

Dès 1960, je parle de la *société bureaucratique de consommation dirigée,* et cette expression s'est condensée en « société de consommation » — ce qui, d'ailleurs, ne veut rien dire. Le quotidien se définit de

multiples manières : résidu des activités spécialisées — enchevêtrement du répétitif cyclique, les jours et nuits, les mois et années, avec le répétitif linéaire, tel une série de gestes, de coups de marteau. Ou encore : liens dans leur séparation entre le travail, la vie privée, les loisirs. Ou encore la terrible répétition de la mort. En 1961, dans le deuxième volume de *Critique de la vie quotidienne,* la quotidienneté apparaît comme programme du capitalisme, organisation des loisirs, banalité dans la consommation dirigée. C'est aussi le sol, la base, la plate-forme sur laquelle s'érige l'édifice de l'Etat et des institutions. Entre le premier et le deuxième volume, le décalage ne vient pas d'une erreur rectifiée, mais de ce que la réalité s'est transformée ; et, dans le troisième volume, je pense mettre en évidence quelques autres transformations de la réalité, notamment l'ébranlement de ce sol qui ne porte plus solidement les superstructures, en langage marxiste classique, par exemple les étages de l'administration, de la bureaucratie et de l'Etat. Le sol est crevassé, il faut colmater perpétuellement toutes les fissures. Je pense que le troisième volume reprendra les thèmes : sexualité et société, désir, besoin, jouissance, qui ne sont pas épuisés dans les deux premiers volumes, et de loin, ni dans les nombreuses publications contemporaines.

— De la quotidienneté, on passe à la différence. Est-ce l'effet d'un coup de baguette magique ?

— Je ne suis pas seul, certes, à mettre l'accent sur la nécessité d'une théorie de la différence. Mais je la lie à une pratique sociale et politique. Cette notion de différence est aussi d'une banalité extrême. Dans la pratique, c'est quelque chose de diffus. Il faut l'élever aussi au concept, donc à la théorie. C'est ce que j'ai essayé de faire en cherchant à établir, dans le *Manifeste différentialiste,* cette idée d'un droit à la différence. Je ne pense pas qu'il y ait un lien logique entre l'humanisme et la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen. Qu'on réfute l'humanisme et l' « homme », très bien. Les droits de l'homme, ce n'est pas de la philosophie, c'est une question politique. Dans le monde entier, en France, la révolution de 1789 et les droits de l'homme contre l'arbitraire, contre la tyrannie, complétés par quelques droits nouveaux entrés plus ou moins dans la pratique, le droit à l'éducation, le droit au travail, ces droits rendent la vie quotidienne vivable. J'ai proposé d'ajouter à cette liste le droit à la différence, c'est-à-dire la reconnaissance des différences. Les malentendus viennent d'une perception confuse des différences, réduites à des particularités opposées, de sorte que cette perception confuse devint haine, mépris, ressentiment. Ce serait la fin de cette non-acceptation, de ce refus de la différence qui se traduit dans le

ressentiment, lequel se traduit en violence.

L'objectif, c'est de réfuter ce modèle logique et structuraliste d'après lequel la raison triompherait dans l'identique. Ce modèle dispose d'une puissance énorme, parce qu'il tient à la fois au règne de la marchandise et de l'argent, pour qui tout est équivalent et à la puissance de l'Etat, qui veut réduire les différences parce qu'il y voit des obstacles à son règne. Cette puissance provient aussi d'une certaine organisation de l'espace.

Le droit à la différence peut paraître une utopie, une revendication faible à côté de ce gigantesque pouvoir d'homogénéisation. Quant au rapport général entre le répétitif et le différentiel, il s'insère dans la problématique qu'il faut appeler « métaphilosophique ». Les termes du problème viennent de la philosophie, mais peu élaborés par les philosophes. Alors qu'un philosophe, Deleuze, tend à séparer le règne du répétitif, l'identique, et celui de la différence, le flux, je décèle un mouvement dialectique entre ces termes, un mouvement conflictuel qui aurait pour lieu, évidemment, le corps et ses rythmes. Le corps ? Nous commençons à le découvrir ! Mais on commence aussi à trop en parler.

— *Quand on essaie d'élaborer une pensée de la différence, est-ce qu'il ne vaut mieux pas aller voir du côté des socialistes utopiques, du côté de Fourier davantage que du côté de Marx ?*

— Pourquoi pas ? Pour Marx, c'est une des limites de sa pensée. Il n'aime pas tellement les différences. Il prévoit une réalité homogène et un socialisme d'un seul bloc dans lequel le travail et puis, éventuellement, le non-travail par l'automatisation réaliseraient une totalité ou une société d'un seul bloc. Je pense que c'est un des points sur lesquels, au nom de Marx, il faut aller plus loin que lui. Je veux dire que ça ne le relègue pas dans le périmé, mais qu'en partant de lui, on l'englobe dans une pensée plus compréhensive et plus actuelle, qui tient compte de toutes les données du monde moderne. Ces figures, ou plutôt ces concepts, la quotidienneté, la différence, je les insère dans le marxisme, mais ce n'est plus le marxisme de Marx. C'est autre chose. Je ne réfute pas pour autant le marxisme ; je constate que les luttes actuelles prises dans leur mondialité, dans la plénitude de leur signification, aboutissent à des différences et mettent l'accent sur ces différences au lieu d'accepter l'homogénéité de l'Etat, du capitalisme, de la technique, et ainsi de suite. Quelque chose de plus vaste se fait jour, non sans les plus grandes difficultés. C'est donc aller plus loin que de proposer la différence. Mais elle se greffe, si j'ose dire, sur Marx. Il se

heurte aux questions de nationalité, aux questions des particularités, des spécificités dans les sociétés au sein d'un même mode de production. Jamais il n'arriva à répondre clairement à la question : « En quoi les sociétés française, anglaise, allemande diffèrent-elles au sein du capitalisme ? » Il le pressent, ce problème, mais il n'y répond pas. La réponse vient de ce que le capitalisme tend à réduire les différences, c'est-à-dire à homogénéiser toutes ces sociétés, à les réduire à un même modèle. Le répétitif l'emporte, le monde devient au mieux un vaste musée, la pensée un inventaire, une manie classificatoire. Tandis qu'au cœur même de ces sociétés apparaissent des forces qui revendiquent, qui prennent en charge les différences, à savoir les régions, les cultures régionales, les cultures nationales, les classes et fractions de classe ou elles-mêmes.

— Les difficultés que le marxisme a à penser les différences ne se situent pas simplement au niveau de l'analyse des capitalismes, mis également dans une perspective historique. Je repense à ce que vous citiez comme une phrase importante de Marx : « L'anatomie de l'homme donne la clé de l'anatomie du singe. » N'est-ce pas là également un programme réducteur et centré sur un modèle qui interdit du coup de

penser les différences culturelles, au niveau des ethnies, des nations, des cultures, etc. ?

— En effet, la pensée de Marx n'échappe pas toujours au caractère réducteur homogénéisant. Il y aurait lieu d'émettre quelques réserves sur la méthodologie qui va de l'actuel au passé et revient au présent, c'est-à-dire sur la méthode en trois mouvements : le régressif, le progressif, l'actuel. Je ne veux pas dire que cette méthodologie soit fausse, mais elle doit s'employer avec prudence ; si on extrapole, si on dépasse certaines limites, son caractère réducteur est évident. Donner l'Europe du capitalisme ou de l'industrie au XIXe siècle comme le modèle d'après lequel on va comprendre non seulement le passé, mais ce qui n'est pas européen, cette démarche peut entraîner beaucoup d'abus. Le caractère réducteur de la méthode doit nous alerter. Pourtant, on ne peut pas dire qu'elle soit fausse.

Si je parle du Moyen Age, européen, occidental, je continue à penser qu'il s'éclaire par ce qui en est sorti, c'est-à-dire le capitalisme. Si je parle du Moyen Age, je dois aussi évoquer les différences entre la féodalité chrétienne et la féodalité islamique, par exemple. C'est à cela que la méthode me mène. Je ne vais pas réduire la féodalité islamique, la brillante civilisation islamique du Moyen Age, à ce qui s'est passé en Europe. Au contraire, je vais tenter de saisir les différences qui ont agi, par exemple, pendant sept siècles

de Croisades ou de Reconquista, de luttes qui n'étaient pas des luttes de classes, mais incluaient beaucoup d'éléments très divers.

— *Mais peut-on envisager une théorie de la différence ou de la quotidienneté sans se donner, préalablement, une theorie de l'Etat ? Car, au fond, l'Etat, c'est très exactement ce qui organise la quotidienneté et abolit symboliquement la différence.*

— C'est, en effet, ce à quoi je travaille en ce moment. Je veux donner une théorie de l'Etat, et je rassemble à cette fin tout ce qui a été dit précédemment. L'Etat, c'est le lieu des grandes mystifications, pas seulement l'Etat fasciste, mais l'Etat en général, avec sa sacralisation, son pouvoir et les mythes du pouvoir. Il s'effectue un travail perpétuel de mythification, de mystification concernant l'Etat, le pouvoir, les hommes au pouvoir ; concernant les hommes de l'Etat, leur figure, leur mode d'action. On retrouve le thème de la mystification. Deuxièmement, je retrouve le thème de l'aliénation, c'est-à-dire que l'aliénation politique, l'aliénation au niveau de l'Etat, fétichise l'Etat, met ou admet l'Etat au-dessus de la société. On

pense que toutes les questions se règlent par l'Etat et dans l'Etat, croyance assez répandue, qu'il s'agisse du capitalisme d'Etat ou du socialisme d'Etat. Je lance la notion du mode de production étatique comme caractérisant l'époque moderne. Je pense qu'il ne faut pas parler aujourd'hui du mode de production capitaliste ou du mode de production socialiste, mais bien du *mode de production étatique*. Enfin, l'Etat gérant, organisant l'espace et même produisant l'espace, parachevant son œuvre, je le découvre. Donc, je retrouve tous mes thèmes. Et je crois parachever la critique de tout Etat chez Marx par une théorie de l'Etat qui n'est pas dans Marx. Esquissée en tant que critique de l'Etat, il ne l'a pas menée à son terme. Il y a même, chez lui, des contradictions à ce sujet. Par exemple, Marx parle de l'Etat de classe, de l'Etat instrument de la classe dominante, notamment dans le capitalisme. Ailleurs, il décrit un Etat au-dessus des classes : cette situation privilégiée lui permet de piller la société entière ou de la gérer, suivant une stratégie qui n'est celle d'aucune des classes en présence. Il y a plusieurs notions de l'Etat chez Marx. J'essaie de clarifier cette question. Je reprends donc et l'étude du marxisme, et la restitution de la pensée de Marx, et les thèmes de l'aliénation, de la mystification, de la quotidienneté, de la différence, en fonction de l'Etat.

Je voudrais maintenant reprendre le concept de modernité que j'ai laissé un peu de côté. C'est un

concept qui ne se trouve pas dans Marx, et pour cause. Il se trouve dans Nietzsche, tel qu'il pouvait lui apparaître après la guerre de 70 et l'unité allemande. L'industrialisation qui allait bientôt mettre l'Allemagne au premier rang des nations industrielles et le prolétariat allemand en tête des classes ouvrières du monde entier. Tel qu'il se trouve chez Nietzsche, ce concept est à l'état embryonnaire. Il implique déjà la critique d'un emploi de la science, de la technique, du passé historique, au service de l'Etat, ainsi que de l'économique. Vous devez vous souvenir de l'étalage de modernité en France entre 1960 et 1970, au moment d'une industrialisation également accélérée et précipitée, qui a eu beaucoup de conséquences. La modernité, avec toute une idéologie, sévit pendant cette période. Elle a beaucoup de symptômes, cette modernité agressive. L'un d'eux, c'est la fusion d'aspects de la réalité sociale auparavant distincts, mais opposés, comme la culture et la mode. La culture voulait n'avoir aucun rapport avec la mode, et la mode se préoccupait assez peu de la haute culture. Or, dans cette période, et sous le signe de la modernité, mode et culture arrivent à une véritable fusion. Ce phénomène ne laisse pas intact le savoir ou l'art. Au contraire, il les atteint en profondeur, il les entraîne dans le même tourbillon. La modernité a ceci de particulier et de tout à fait intéressant que, sous un effet de scintillement ou, comme diraient certains, sous un effet de surface, elle fait apparaître du néo comme complètement nouveau. Le néo, c'est l'ancien

repris, réinventé, en fait répété ! Il sort du musée total, de l'inventaire achevé dont rêve la pensée classificatoire. Bien sûr, quelques critiques se doutent que le néo n'est pas complètement nouveau, que le néo-plasticisme, le néo-classicisme ou le néo-romantisme ne sont pas si nouveaux qu'ils veulent le paraître, mais ce n'est qu'au bout d'un certain temps que. sous l'effet de néo, apparaît le rétro. Il a fallu que la modernité arrive à son épuisement, que le passé ait entièrement repassé par les modes dans tous les domaines, le vêtement, la nourriture, l'architecture, pour que le néo dévoile son essence rétro et que le vocable « rétro » dévoile son essence répétitive. Je crois que ces phénomènes ne sont pas encore tous analysés. Je crois qu'il y a encore beaucoup à dire là-dessus, mais je crois aussi qu'on assiste à la fin de la modernité.

— *Donnez-vous au concept de modernité le sens que Nietzsche lui attribuait ?*

— Pas tout à fait. Il entend par modernité, pour son temps, une culture fondée sur l'histoire qui, en même temps, s'imagine qu'elle la transcende par le fait qu'elle régurgite l'histoire. Si mes souvenirs sont

exacts, dans les *Considérations inactuelles,* c'est à peu près ce qu'il dit de la modernité. Un peu partout dans les aphorismes nietzschéens, on voit apparaître ce concept visant les manifestations de la culture, de la philosophie et de la science, ce qu'il appelle le « philistinisme cultivé ». Ses appréciations sont cruelles. Aujourd'hui, il faut être encore plus sévère pour la modernité, celle qui est en train de s'épuiser, puisqu'elle a mimé, qu'elle a fabriqué du simulacre, de la répétition, mais de la répétition voilée. Certains analystes ont bien vu ces phénomènes, comme Rosenberg dans la *Tradition du nouveau.* Ou encore Jean Baudrillard et un jeune philosophe, Henri-Pierre Jeudy.

Cet effet de clignotement, de surface, de scintillement de la prétendue nouveauté couvre le répétitif en profondeur, couvre la quotidienneté ; cet effet s'est instauré à l'abri d'une prétention insupportable à produire de l'actuel. La modernité, c'est le mythe de la créativité, de la productivité dans l'art et la culture. C'est aussi le concept de l'actuel, avec ce qu'il veut avoir de prégnant, d'impératif. On est actuel ou l'on n'est pas. Or, l'actuel couvre le répétitif. C'est une illusion, plus qu'une idéologie, une certaine production, mais une production d'apparences. C'est beaucoup plus qu'une idéologie, qu'une simple représentation. J'y vois une manière de vivre en se dissimulant la constitution du néo-capitalisme et les transformations mêmes de la société capitaliste, une certaine manière de vivre le règne de la technologie en s'attachant à

certains de ses aspects superficiels, notamment dans le domaine esthétique. J'ai tenté d'analyser, dans *Introduction à la modernité,* non seulement le concept, mais ses implications, et je pense maintenant que ce livre écrit il y a une dizaine d'années est loin d'avoir épuisé le sujet et d'avoir été jusqu'au bout de la critique du modernisme. Aujourd'hui, le malaise s'accroît — la morosité, comme on dit — parce que le modernisme, l'illusion de la modernité, s'efface. Le nihilisme se creuse.

9

L'espace en miettes

— *A partir de quand avez-vous commencé à vous intéresser aux questions d'urbanisme et, plus généralement, de l'espace ?*

— Parmi ceux qui ont quelque sympathie pour moi, il y eut une surprise quand j'ai commencé à m'occuper de ces questions, disons architecture, urbanisme, organisation de l'espace. Ils ont pensé à une espèce de recyclage, une fois les échecs du marxisme constatés. Or, cette recherche sur l'espace commença

pour moi avec l'enfance. Je comprends mal la séparation philosophique du sujet et de l'objet, du corps et du monde. La frontière ne me semble pas nette. L'intérieur, ne serait-ce pas aussi le cosmique ? Le mental et le spatial ont des liens qu'a rompus la philosophie en Europe. Quant au marxisme, j'affirme avoir suivi une ligne. Pas la ligne droite et toujours juste du Parti, non, mais une ligne sinueuse du développement. Je suis fidèle à une affirmation constitutive de la pensée marxiste, à savoir qu'il faut d'abord étudier les forces productives et le rapport conflictuel entre ces forces productives et les rapports de production. C'est ainsi que je suis arrivé aux questions concernant l'espace. La croissance des forces productives entraîne un bond. Elles se déplacent, se localisent autrement dans l'espace. Et puis, leur rapport à l'espace change, elles le modifient beaucoup plus qu'autrefois. La situation actuelle des forces productives n'entraîne pas seulement la production de choses, mais de ce qui contient ces choses, à savoir l'espace. Je crois rester fidèle à la fois à moi-même et à la pensée marxiste en abordant à un certain moment les questions de l'espace. Dans mes écrits sur l'espace, les uns croient trouver de la géographie, les autres de la sociologie, les autres de l'histoire.

Mais, toujours dans la « ligne » de la pensée marxiste, il s'agit *à la fois* de sociologie, d'histoire, de bien d'autres choses et même de philosophie. Ces recherches ne relèvent pas d'une discipline et d'une spécialité,

et ne sont pas pluridisciplinaires au sens habituel. Je n'ose pas les dire transdisciplinaires, mais enfin il y a quelque chose de cela, d'où les malentendus. D'autres prennent comme fil directeur, à travers la complexification du monde moderne, un autre concept, disons l'écriture, ou l'inconscient, ou le langage. Je prends l'espace. Conformément à la méthode que j'ai suivie, je creuse ce concept et j'essaie de voir toutes ses implications. On verra bien un jour ce qui est le plus éclairant, on verra bien ce qui organise la convergence du plus grand nombre de problèmes, d'orientations, et peut-être de solutions. C'est en ce sens que je m'intéresse à l'espace.

J'entends dire de tous côtés que l'économie politique, comme science, s'effondre. Je veux bien le croire, et je pense qu'une injection de psychanalyse ou de sociologie ne suffirait pas à la revigorer. Toutefois, j'entends dire par ailleurs que la réalité économique a disparu, que l'anthropologie, réalité et vérité scientifique, monte à l'horizon. Ce qui me ferait rire, si cette prétention ne voilait quelques urgences. La réalité économique, non maîtrisée et mal connue, me paraît plus forte que jamais. C'est pourquoi je tente de reconsidérer l'économique en fonction de l'espace. Et aussi l'histoire, la sociologie, etc. Je suis arrivé aux questions de l'espace par plusieurs cheminements. C'est d'ailleurs possible pour d'autres notions, comme la différence : on peut y arriver de plusieurs manières.

Pendant dix ans, peut-être plus, je me suis occupé des questions agraires. A titre de militant du Parti et aussi à titre de chercheur. J'ai étudié les questions agraires dans l'espoir d'apporter une contribution au socialisme, un peu partout dans le monde. J'ai eu des difficultés considérables, par exemple dans les pays socialistes. J'ai été plusieurs fois invité en Union soviétique, mais cette invitation n'a jamais eu de suite, parce que je posais des conditions inacceptables : avoir accès aux informations et documents sur les questions paysannes, par exemple ; peut-être aussi estimait-on que je n'étais pas de ceux qui méritent d'aller visiter la patrie socialiste. De telle sorte que je n'ai jamais pu étudier la question agraire en Russie. Je constatais que les révolutions du XXe siècle étaient des révolutions paysannes. Les paysans se battaient pour la terre. Et, cependant, ces révolutions se trouvaient aussitôt dans des difficultés presque insurmontables, celles de l'industrialisation. Il y avait là un problème majeur, théorique et pratique. J'ai collecté tout ce que Marx a écrit sur la rente foncière, sur les revenus de l'agriculture. J'ai même écrit un livre sur la rente foncière qui m'a apporté une de mes premières déceptions ; personne ne s'y est intéressé, je n'ai même pas trouvé d'éditeur et la commission compétente du parti communiste déclara que ça ne valait pas la peine de l'éditer. Aujourd'hui, j'y pense avec une certaine amertume, étant donné que la question de la rente foncière revient au premier plan, non seulement en ce qui concerne la rente du sol

cultivé, mais les rentes du sous-sol, les rentes du terrain bâti dans les villes, enfin, toutes les questions relatives à l'espace. D'où un néo-ricardisme, représenté par l'économiste anglo-saxon Sraffa.

Au cours de ces recherches, je me suis aperçu que, dans Marx, il n'y avait pas deux termes ; c'est seulement dans certains textes qu'il y a, face à face, le salaire et le profit, la bourgeoisie et le prolétariat, et ainsi de suite. En réalité, il y a toujours *trois* termes. Marx, ironiquement, parle à la fin du *Capital* de la Trinité capitaliste : Monsieur le Capital, Madame la Terre et puis le Travail. Ainsi l'analyse s'enrichit considérablement, puisqu'il ne s'agit pas d'une opposition binaire, mais d'un rapport incomparablement plus complexe à travers trois termes. Marx est parti, à un certain moment, sur la piste d'une opposition binaire. Mais je me demande si un mouvement dialectique a jamais deux termes. Deux termes, c'est une différence réductible à une logique. J'ai pu montrer dans Marx, au fur et à mesure que sa réflexion s'approfondissait, un retour aux problèmes de la rente foncière qui l'avaient préoccupé à ses débuts, au moment où il étudiait Ricardo et Smith — surtout Ricardo. Il revient à ces trois termes, donc à un mouvement, dans lesquels les ressources de la nature, le sol, la terre, jouent un rôle de plus en plus considérable dans les derniers chapitres du *Capital*.

Dans ce travail sur la rente foncière, j'avais essayé d'approfondir la pensée de Marx en montrant que

cette théorie, y compris la polémique avec Ricardo, n'était pas désuète sous prétexte qu'en France, la révolution de 1789, avec la confiscation des terres des émigrés, avait réglé la question du sol et de la rente foncière. Les gens qui raisonnaient ainsi étaient non seulement européocentristes, mais francocentristes d'une manière étroite. Ces gens-là existent toujours, ils n'ont jamais raisonné à l'échelle mondiale, alors que Marx, au fur et à mesure qu'il approfondissait ses propres concepts, découvrait l'échelle mondiale et cessait de s'intéresser uniquement à l'Europe, à l'Angleterre, à la France et au capitalisme européen en voie de croissance : il étendait sa vision au monde à travers la Russie et l'Amérique, à travers ce qu'il pressentait du mode de production asiatique. Il pressentait l'importance de la terre, du sol, du sous-sol, donc de l'espace.

Cette période a été marquée pour moi de terribles échecs. Je n'ai pu avoir accès à des sources d'information très importantes. Je n'ai pu publier ce livre sur la rente foncière. Les Algériens m'ont proposé de venir en Algérie dès la libération de leur pays, parce que je les avais soutenus. Je leur ai demandé pour quoi faire. Je leur ai dit que je connaissais la question agraire et la réforme agraire, et ils m'ont dit à peu près : « Ça, c'est notre affaire, ce n'est pas la vôtre. Vous venez organiser l'enseignement de la philosophie. » Alors je leur ai répondu : « La philosophie, je m'en fous. Ce qui m'importe, ce sont les

questions qui décident de l'organisation de la société socialiste, et d'abord, dans un pays à prédominance agraire, la répartition du sol, l'organisation de la propriété et des revenus du sol. » Ils m'ont redit que ce n'était pas mon affaire, et j'ai refusé d'aller en Algérie. Même scénario pour Cuba. Ils viennent me trouver tout de suite après la victoire de Fidel et me proposent de venir séjourner au moins un an à Cuba. Je leur demande pourquoi. Je leur indique que je connais les questions agraires, que je les ai étudiées dans le monde entier. Ils me répondent : « Ce n'est pas votre affaire, c'est la nôtre ; c'est une question politique, ça ne vous regarde pas. » J'ai répété : « Que voulez-vous que je vienne faire ? » « De la philosophie, des conférences sur le matérialisme dialectique. » J'ai répondu, obstiné : « Oui, c'est intéressant, mais, à mon avis, secondaire ; la question fondamentale, c'est celle du sol, de sa répartition, de ses revenus, de ses ressources. » Ils m'ont redit : « Ce n'est pas votre affaire. » Je n'y suis pas allé.

Ce qui me « plaît », je l'avoue, c'est l'accumulation des erreurs dans divers pays — inutile de les nommer — sur ces questions agraires à force de les traiter de façon politique. Cette période s'est assez mal terminée pour moi. Dix ou quinze ans de perdus. Mais il venait d'arriver quelque chose dans la région où j'ai quelques racines, c'est-à-dire le sud-ouest de la France. A côté du village où je passe depuis mon enfance plusieurs mois par an, on avait fondé une ville nouvelle, à Lacq, le pétrole, le gaz, le soufre... J'ai vu

passer les bulldozers sur la forêt, j'ai vu poser les premières pierres de la ville nouvelle. devenue un petit laboratoire. J'ai commencé à étudier les questions urbaines *in vivo,* in *statu nascendi*. Dès lors, j'ai recommencé à m'intéresser à la ville : je soupçonnais que cette irruption de l'urbain dans une réalité paysanne traditionnelle n'était pas un simple hasard local, mais qu'elle était liée à l'urbanisation, à l'industrialisation, phénomènes mondiaux. D'ailleurs, dans cette région, en même temps, il y avait de grands changements dans l'agriculture. Jusqu'alors, on cultivait le maïs de manière traditionnelle, avec des récoltes simultanées de haricots et de citrouilles. Chacun produisait ses semences. Tout d'un coup, ce fut la transformation, l'introduction des hybrides, des hybrides mendéliens, d'où les polémiques liées à l'affaire Lyssenko-Mitchourine. D'où la transformation du paysage. Je l'ai suivie d'extrêmement près dans les alentours de la ville nouvelle, Mourenx, avec l'idée d'en raconter l'histoire, d'écrire la naissance d'une cité.

A partir de là, j'ai voyagé dans le monde entier, j'ai étudié les questions urbaines aussi bien à New York qu'à Montréal, qu'à Téhéran, à Tokyo ou à Osaka... J'ai perçu que le problème mondial entraînait une nouvelle disposition de l'espace social entier. Bien entendu, le problème de l'espace urbain ne se pose pas *in abstracto*. On peut l'isoler et le développer, le déployer pour lui-même, mais l'espace planétaire se réorganise en fonction de la division du travail à l'échelle mondiale, des stratégies mondiales. L'espace

résulte d'une superposition de niveaux différents, économique et stratégique, mais tout converge dans le problème de l'espace. Voilà une première voie pour arriver au mondial, celle de la formation d'un espace planétaire, recouvrant et enveloppant l'espace de la nature, de la Terre Mère. On peut encore y arriver par le constat de l'éclatement de la ville historique et du fait que l'éclatement des villes historiques accompagne, paradoxalement, dialectiquement, l'urbanisation de l'espace entier. On peut étudier l'espace en constatant comment le capitalisme a fait main basse pendant cette période à la fois sur la production agricole et sur la ville historique, mais aussi sur les espaces plus lointains, les espaces sous-marins, les sous-sols, les montagnes, les rivages les plus éloignés par le tourisme, enfin, l'espace à l'échelle mondiale. C'est la convergence de tous ces phénomènes que je tente d'étudier empiriquement. Les écologistes n'en perçoivent qu'une petite partie.

— *Tout cela repose en fait, et paradoxalement, sur une réflexion philosophique.*

— Bien sûr, on ne quitte pas la philosophie ! La question de l'espace, comme celle du temps, a joué un grand rôle dans la philosophie. Il se trouve que, dès avant la guerre, je me suis intéressé à cette question, en reprenant des textes sur l'espace de Des-cartes jusqu'à Kant, et notamment la fameuse polémique entre

Clarke et Leibniz : pour le newtonien Clarke, l'espace était une sorte d'absolu, un milieu » de transmission instantanée de la force gravitationnelle ; Leibniz, lui, relativisant l'espace, concevait les lieux comme indiscernables tant que ne s'y manifestent pas des déterminations dont on ne peut dire si elles appartiennent au contenant ou au contenu, à l'espace comme forme ou aux énergies qui l'occupent.

La question des symétries, point de départ de Kant, m'a beaucoup occupé, bien avant que je tente d'étudier l'espace social moderne et de comprendre le rôle des symétries dans l'architecture, ou dans les corps vivants. Les symétries sont nombreuses aussi bien dans la nature matérielle que dans la vie organique, dans le corps que dans la société. J'ai essayé de montrer que ce qu'on appelle les effets de miroir, le rapport du miroir à ce qu'il reflète, donc un certain rapport du sujet et de l'objet que l'on nomme justement réflexion, sont des cas particuliers entrant dans la théorie générale des symétries et des dissymétries. Lorsque Angelus Silesius, suivi par Heidegger, dit : « La rose est sans pourquoi », il pose un grand problème, parce que précisément, la rose montre une symétrie d'ordrex. Il y a lieu d'étudier comment la nature, l'énergie matérielle, en occupant l'espace, produit des symétries complexes. La nature n'est pas le *deus calculator* de Leibniz, et, pourtant, tout se passe comme si elle calculait. Ces symétries ont, depuis, beaucoup occupé les théoriciens et ont donné lieu à des théories mathématiques dans

lesquelles s'introduisent la théorie des groupes, la théorie des transformations, et ainsi de suite. Dans la théorie des symétries, il est impossible de séparer le contenant du contenu, la forme de la matière. La symétrie appartient indiscernablement, indissolublement à l'espace et à ce qui, dans la terminologie habituelle, « occupe » l'espace.

Il n'y a pas de possibilité de séparer l'un de l'autre, et c'est le point de départ de l'analyse de l'espace que j'ai tentée en développant cette idée fondamentale qu'on ne peut pas parler de l'espace comme d'un contenant vide que viendrait occuper un contenu indifférent au contenant. Ces considérations négligent-elles le matérialisme dialectique ? Au contraire. Elles le rénovent en échappant aux formules dogmatiques. La théorie des symétries détruit l'idée de l'indifférence réciproque du contenant et du contenu, de la forme et de la matière. Les deux sont données simultanément dans l'espace, les symétries et les dissymétries sont le mode d'occupation de l'espace par l'énergie matérielle. Voilà un point de départ philosophique à partir duquel se découvre la question générale de l'espace. Cette question s'est dispersée entre les différentes spécialités, un espace géographique, un espace sociologique, un espace historique, un espace pictural, un espace théâtral, musical, et ainsi de suite. Je tente de réunir ces données fragmentaires en une théorie générale qui prolonge la philosophie, sur le plan que j'appelle métaphilosophique.

— Pensez-vous que l'on puisse parler d'un mode de production capitaliste de l'espace ?

— J'en arrive à une troisième approche, une troisième avenue débouchant sur la question générale de l'espace à partir du concept de production. Le concept de production est apparu dans son universalité, depuis Hegel et Marx jusqu'à la pensée contemporaine. En même temps, il ne va pas sans difficultés. L'une de ces difficultés vient de ce que le concept se diversifie et s'obscurcit. On parle de production de tout, de production de sens, de langages, de rêves ou encore, on dit que ce n'est pas seulement le travail et le travailleur qui produisent, mais que le concept produit, que les problèmes produisent en travaillant, les concepts travaillent en produisant. Ce concept n'est donc apparu dans son universalité qu'en s'obscurcissant, mais, au temps de Marx, il était déjà obscur. Chez lui, il y a deux concepts de la production : un concept étroit, strictement économique, la production de choses, — et un concept large prolongeant la philosophie, la production d'œuvres, la production de la connaissance, d'institutions, de ce qui constitue la société.

Dans la confusion qui en résulte, je tente de rétablir un peu d'ordre en montrant qu'il y a eu, au cours de la croissance des forces productives, ce bond qualitatif dont je parlais tout à l'heure, et qu'à partir d'un

certain moment, les techniques, la connaissance, qui font partie des forces productives, sont devenues capables de traiter l'espace : elles peuvent réunir assez de connaissances, non seulement ponctuelles, mais concernant des zones entières de la réalité naturelle, pour la transformer. Pendant ces dernières années, les forces productives ont changé, en se répartissant autrement dans l'espace. L'énergie, en provenance de la nature, fait partie des forces productives. D'autre part, qualitativement, les forces productives, les techniques, le savoir, peuvent désormais modifier profondément l'espace : le produire.

Ce que je dis signifie qu'aussi bien l'aéro-politique que l'informatique ou que la construction des autoroutes, toutes sortes de techniques modernes ne rentrent plus exactement dans la production au sens classique, production de choses et de biens, qu'il faut faire la part d'une nouvelle échelle et d'une nouvelle modalité de la production, la production de l'espace.

Vous avez dit « mode de production capitaliste de l'espace ». Votre formulation manque de clarté. Le mode de production capitaliste produit un espace, comme tout mode de production. Les choses se compliquent, parce que la production de l'espace n'a plus rien d'une production innocente. Bien entendu, la production d'une chose quelconque n'a jamais rien d'innocent, cette chose n'est produite que si elle permet la plus-value dans le capitalisme. Dans la production de l'espace, il y a quelque chose de plus, un

côté stratégique et politique d'une importance capitale. La production de l'espace n'est pas une production quelconque, elle ajoute quelque chose de décisif à la production, elle est aussi reproduction des rapports de production. C'est là qu'a émergé cette question. Elle a émergé lentement, d'une manière très curieuse, puisque la pensée marxiste, chez Marx lui-même, n'a guère débordé la question de la production des choses, de la reproduction de la force de travail, ou encore de la reproduction des moyens de production, à savoir des machines et des techniques.

Il y a quelque chose de plus, il y a un mouvement plus profond à partir du moment où le capitalisme, menacé d'atteindre ses limites internes et externes, menacé du dedans et du dehors, passe à la reconduction volontaire, décidée, de ses propres rapports de production.

Le fascisme n'était qu'un avant-coureur de la prédominance de la reproduction sur la production. La reproduction des rapports ne se passe pas de la production des choses, elle ne la remplace pas, elle ne se substitue pas à elle comme une chose qui en remplacerait une autre. Non, elle l'enveloppe, elle la présuppose, mais elle y ajoute quelque chose. Quoi ? La stratégie fondée sur le répétitif, bureaucratique, quotidien, spatial. Cette reproduction des rapports de production s'effectue par plusieurs procédures, et notamment dans et par l'espace. L'espace instrumental a été généré par le capitalisme, précisément entre

les années 1960 et 1970, comme structure de la reproduction des rapports de production, pendant qu'il y avait du tapage idéologique autour du concept de structure. Tandis que les idéologues amusaient la galerie avec leurs discussions abstraites, les capitalistes et l'Etat poursuivaient leur besogne et organisaient l'espace, non sans difficultés, conflits et contradictions nouvelles, de façon à ménager la reproduction des rapports de production. Dans cette reproduction des rapports de production entrent, pour moi, à la fois la quotidienneté, l'urbain, c'est-à-dire le réaménagement de la ville au centre contrôlant des périphéries, la production d'un espace hiérarchisé, fonctionnalisé par une localisation des fonctions et des groupes, sévèrement contrôlé par en haut.

Cet espace, nous l'avons vu se former, nous le voyons fonctionner sous nos yeux. Ça permet le néolibéralisme qui laisse fonctionner le dispositif mis en place par la période antérieure. Le capitalisme peut se payer le luxe d'un néo-capitalisme qui vit sur l'acquis, sur la lancée et sur l'inertie de la période antérieure. C'est pour cela qu'il faut se méfier fortement de l'idéologie néo-libérale qu'on voit apparaître par-ci, par-là dans le monde, et dont certains se félicitent. Cette idéologie n'empêche pas le recours à la violence et à la brutalité policière, s'il en est besoin, mais peut laisser faire le dispositif mis en place antérieurement, ce dispositif de hiérarchisation, de localisation, de fonctionnalisation de l'espace et de

contrôle politique. Le contrôle politique de l'espace s'opère en France par les préfectures, mais aussi par beaucoup de structures mises en place pendant la période de 1960 à 1970. Par ce dispositif, le pouvoir politique peut intervenir avec la rapidité d'une opération programmée, car il est informé de tout ce qui se passe dans l'espace ; il le contrôle d'une manière rigoureuse. Le dispositif policier n'est qu'un aspect de ce contrôle ; les organes bureaucratiques fonctionnent aussi bien au niveau des municipalités que des départements et des régions. Le contrôle de l'espace est devenu strict, l'espace est instrumental, le contrôle double, information ascendante et descendante, la capacité d'intervention rapide. Quoi qu'il se passe dans l'espace, les autorités sont averties et peuvent immédiatement déclencher un dispositif d'intervention.

Je pense que l'espace politique atteint, en France, sa perfection exemplaire. La France est le pays de l'Etat. Marx le disait constamment. Nous avons donné au monde cette superbe chose, la chose des choses, monstre froid parmi les monstres froids : c'est l'œuvre de la Révolution française, œuvre si parfaitement contradictoire qu'elle donne le jour à la fois à l'Etat qui nie les droits de l'homme et aux droits de l'homme eux-mêmes. Nous assistons encore au déploiement des contradictions internes de la Révolution française, cette révolution au moins aussi importante que la révolution de 17, qui n'a pas fini de produire ses effets, de développer ses contradictions internes, notamment celles entre la nation et le citoyen, entre l'Etat et le

peuple, entre l'Etat et la démocratie, entre la dictature de la bourgeoisie et les droits de l'homme. Ces contradictions n'apparaissaient pas comme telles au début, elles se sont déployées magnifiquement pendant tout le XIX[e] siècle et ne s'épuisent pas malgré la superposition de ce qui provient de la révolution de 17 et des tentatives de socialisme.

La production de l'espace n'est pas seulement celle d'un espace policier, mais d'un espace organisé économiquement, dans lequel sont réglés, par le contrôle étatique, les flux de toute espèce, non seulement les flux d'énergie dont on parle tant, mais aussi les flux de matières premières, de main-d'œuvre, de produits, de gens, la circulation des immigrés autant que des bagnoles. Les technocrates réussissent, dans une certaine mesure, à coordonner ces flux hétérogènes aussi bien par leurs points d'origine que par leurs terminaux dans l'espace. D'où des contradictions nouvelles. L'organisation n'est donc pas seulement policière, c'est aussi une organisation économique doublée d'un contrôle dont l'aspect policier est dominant.

Cette analyse de l'espace n'est pas simple. Réduire l'espace produit par le mode de production capitaliste au contrôle policier, ce serait inexact ; l'organisation économique comporte des dispositifs complexes, des flux et des réseaux enchevêtrés. Le terme « flux » n'a pas, ici, son sens philosophique, venu de Bergson ou

de la phénoménologie, ce qui veut dire sans forme, sans identité. Il a un sens spatial : un lieu originel, un parcours, un terminal. Il provient de la théorie de l'information autant que de la philosophie. Il peut renouveler l'économie politique, comme économie politique de l'espace. La bureaucratie et la technocratie, qui ont mis ces dispositifs au point en France pendant la période 1960-1970, ne sont pas formées de gens incompétents. Technostructure ? Je n'aime pas beaucoup ce terme, parce que, dans la pensée de Galbraith, c'est une technostructure des industries, tandis qu'en France, règne une technocratie étatique, ou, si vous voulez, une technostructure étatique. D'un côté sévit une idéologie de la croissance, accompagnée d'une croissance réelle, et, de l'autre, une contrainte bureaucratique et policière active et forte. Les deux côtés ne peuvent pas se séparer. Ce qui n'empêche qu'ils entrent en conflit et que le côté contraignant de l'Etat ne favorise pas toujours son intervention stimulante et régulatrice des intérêts capitalistes. De toute façon, la visée de cet espace instrumental est de régulariser les flux et de contrôler la population. Il fait naître des contradictions nouvelles, comme celle qui oppose l'espace régulateur des organismes étatiques et l'espace chaotique des intérêts capitalistes, qui cherchent simplement à s'implanter là où la plus-value est la plus facilement réalisable.

L'espace conçu par les grands technocrates est un espace régulateur homogène, tandis que l'espace du

capitalisme est un espace fragmenté. Le résultat est d'ailleurs un espace qui a les deux qualités, si on peut dire : il est à la fois homogène et brisé. C'est celui qui nous entoure. L'espace homogène, c'est celui qui longe les routes, les autoroutes, les communications diverses, les mass media, de Paris jusqu'aux frontières et dans le monde entier. Et, en même temps, cet espace est terriblement brisé, puisque traité par parcelles, vendu par lots dont la petitesse est seulement limitée par le fait qu'il faut pouvoir construire dessus. Voici aujourd'hui la forme essentielle de la contradiction entre les rapports de production et les forces productives ; d'un côté, on est capable de traiter l'espace sur de grandes étendues, on le voit par les autoroutes, par l'information qui ramasse en un point les éléments connus sur des espaces énormes, et, d'autre part, la pulvérisation de l'espace par la propriété privée, par la commercialisation, par la vente et l'achat de l'espace et de ce qu'on construit dessus, appartements, logements et ainsi de suite. C'est un ensemble de phénomènes nouveaux qui posent des problèmes nouveaux.

Je me suis permis de poser plusieurs fois ces problèmes aux gens de gauche. Au mois d'octobre 1974 ont eu lieu quatre journées d'informations destinées à la gauche politique, organisées par l'I.R.E.S. (Institut de recherches et d'études sur le socialisme).

Dans ce cadre nous avons organisé une journée d'études sur l'espace. Ce qui n'a pas été très bien

compris, ni par le public, qui comptait beaucoup de spécialistes, par exemple des géographes, ni par les hommes politiques, qui restent axés sur le problème classique de la production, du travail, de la croissance. Je pense que cette étude de l'espace évite l'alternative : croissance exponentielle ou croissance zéro. On a laissé de côté, jusqu'à présent, le développement au profit de la croissance. Si on donne la priorité au développement sur la croissance, celle-ci se subordonne aux besoins sociaux, c'est-à-dire aux besoins du développement, qui sont notamment des besoins dans l'espace ou des besoins de l'espace, non seulement en logements, ce qui est déjà acquis, mais aussi en équipements, pour aboutir à la prédominance de l'usage sur l'échange et sur la valeur d'échange, à la prédominance des rythmes de la vie quotidienne sur la commercialisation, la vente et la spéculation autour de l'espace. J'ai expliqué, dans ces journées, que le capitalisme produisait un espace, le sien, un espace instrumental, celui de la reproduction des rapports sociaux, le lieu et le milieu de la reproduction des rapports de production. J'insiste : on ne peut pas comprendre la reproduction des rapports de production si on ne tient pas compte de ces trois éléments, la quotidienneté, l'urbain, c'est-à-dire l'organisation de la ville, et, enfin, la production de l'espace en général, qui, d'ailleurs, enveloppe ces deux côtés complémentaires, la quotidienneté et l'urbain. Si on ne transforme pas l'espace, si l'on conserve la morphologie spatiale du capitalisme, on se condamne à

maintenir ou à rétablir les rapports de production. En changer le nom, les baptiser « socialistes » ne les changera pas.

J'ai expliqué que les contradictions étaient telles que le capitalisme et le néo-capitalisme ont engendré des espaces en voie d'éclatement. J'ai décrit ces espaces qui éclatent à tous les niveaux, depuis le logement isolé des équipements, le quartier en voie d'atrophie, coupé des relations avec la réalité urbaine qui le déborde, depuis l'espace de l'école qui ne satisfait pas les enfants ou les lycéens, depuis l'espace de l'hôpital psychiatrique, lieu d'isolement et variante de l'espace carcéral, jusqu'aux régions, jusqu'aux nations. Les espaces nationaux sont aussi en voie d'éclatement. Où est la frontière économique et politique exacte entre la France et l'Espagne, ce n'est certainement plus à Irun et à Hendaye. L'industrie espagnole déborde du côté français, comme le côté français du côté espagnol, et, des deux côtés, il y a les Basques. Alors, où sont les frontières ? Les frontières naturelles ? Une fiction politique. Les frontières politiques ? Une fiction étatique, bureaucratique et militaire. L'activité des firmes multinationales montre que les frontières sont en voie d'éclatement. Des réalités tangibles, telles que l'espace méditerranéen, posent de nouveaux problèmes ; cette mer pourrissante montre la superposition du vieil espace de la thalassocratie commerciale, de l'espace des loisirs dans lequel l'Europe industrielle du Nord vient se recréer, et d'un

espace industriel récent avec les grands investissements à Tarente en Italie, à Sagonte en Espagne, et, en France, à Fos.

Il y a lieu d'étudier le pourquoi de cette implantation dans l'espace méditerranéen, espace stratégique parcouru par tous les flux d'énergie et de matières premières ainsi que par les flottes de guerre. Si l'on veut penser concrètement une transformation de la société, il faut tenir compte, je ne dis pas de réalités et d'opérations ponctuelles, mais de globalités ; il faut savoir ce qu'on va faire de ces espaces éclatés. Est-ce qu'on va poursuivre l'éclatement vers une nouvelle conception de l'espace, une nouvelle inhérence des niveaux de l'espace, du niveau architectural, du niveau urbanistique et du niveau global ? Ou bien un pouvoir socialiste obéissant ou non au Programme commun va-t-il reconstituer, avec les organes étatiques renforcés, les anciens espaces, renfermer les malades ou les gens en traitement psychiatrique dans leurs espaces insuffisants, et ainsi de suite... à tous les niveaux ?

— Vous pensez qu'il existe des mouvements politiques capables de reprendre à leur compte ces mots d'ordre ? Est-ce que ce n'est pas un problème qui, par définition, excède les limites du politique tel qu'il est

entendu dans les sociétés industrialisées ?

— Seul, jusqu'à maintenant, le P.S.U. s'intéressa vraiment à ces problèmes en France. Les mouvements politiques seront obligés tôt ou tard de les prendre en charge, sans quoi ils vont au-devant d'échecs, mais les mouvements politiques de gauche n'en seront capables qu'à condition de faire leur autocritique en tant que politiques, c'est-à-dire en tant qu'étatiques. S'ils ne font pas une critique du politique, et avant tout de l'Etat en tant que résolvant les problèmes par en haut et voulant imposer des solutions de haut en bas, l'Etat dit socialiste échouera lamentablement. J'ai été frappé par la nouvelle constitution yougoslave ; la Yougoslavie cherche encore à devenir le pays pilote du socialisme, et c'est dur pour elle, parce que ce petit pays est coincé entre les deux puissances, celle du capitalisme et celle du socialisme d'Etat. Les Yougoslaves tentent, dans leur ligne, de faire une critique de l'Etat. Ils ne vont pas jusqu'au bout, mais du moins ils le tentent, parce qu'ils ont constaté les difficultés de l'autogestion, et qu'entre l'autogestion et l'Etat se manifeste un antagonisme fondamental. Ou bien l'Etat gère, planifie, ou bien l'autogestion s'étend de proche en proche à l'espace entier. Les Yougoslaves l'ont compris, ça ne veut pas dire qu'ils puissent résoudre la question, mais ils ont mis cette autocritique du politique et de l'étatique à l'ordre du jour,

comme le Xe Congrès de la Ligue yougoslave l'a montré.

Voici le problème : est-ce qu'on va régler les affaires de haut en bas ou de bas en haut ? En bas, nous trouvons les mouvements des usagers, les mouvements des comités de citoyens en Amérique, de multiples mouvements, comme celui de désobéissance civile dans le nord de l'Italie, qui tentent de redonner à la base, aux usagers, aux citoyens, à leurs organisations, un rôle qui ne peut manquer d'entrer en conflit avec le rôle hégémonique de l'Etat. Les organisations politiques doivent se prononcer. Elles hésitent. Le mouvement autogestionnaire, assez fort en France, hésite devant ses propres problèmes, lui-même coincé entre une tradition étatique très forte et une tradition démocratique également forte. La tradition étatique est forte en France à travers le jacobinisme. Le jacobinisme a toujours combattu la décentralisation, qu'il attribue au girondisme, et dont il ne voit pas aujourd'hui qu'elle puisse être renouvelée à l'échelle des régions et de la base territoriale comme sur la base des entreprises. Le parti communiste n'hésite pas, il reste un parti étatique, il prolonge la tradition jacobine accentuée par ce qu'est devenue la révolution d'Octobre en Russie, il adopte la planification par en haut, la gestion par en haut. La base a parfois droit à la parole, mais seulement à la parole et très peu à la décision, dans le modèle soviétique. Le reste de la gauche non plus n'arrive pas à clarifier la situation, malgré ses efforts. L'affaire Lip en fut un indice, mais

local et moins clair, moins décisif qu'on ne le proclamait au moment où l'affaire se déroulait.

Je reviens à cette idée : ce qui vient du travail productif au sens traditionnel des entreprises, de la classe ouvrière au sens classique du terme, tout ce qui vient de ce secteur a monté, puis plafonné à tout point de vue, idéologique, théorique, organisationnel, politique. Mais ce qui vient de l'espace, des problèmes de l'espace, de l'occupation et de la gestion de l'espace, aussi bien des équipements que des transports, de l'aménagement général de l'espace en fonction des divers flux d'énergie, de matières premières, etc., tous ces problèmes sont ascendants. S'il y a convergence entre les deux séries de problèmes, alors il se passera quelque chose de nouveau. L'appareil étatique craquera et sera remplacé par une organisation émanant de la base.

— *Est-ce que vous pensez qu'une théorie de l'espace peut permettre d'éclairer des événements historiques ? Vous l'avez prouvé quand vous avez pris l'exemple de la Commune qui fut véritablement un retour des ouvriers au centre de Paris, une sorte de revanche de la périphérie sur le centre. Evidemment, il y avait une lutte des classes, mais il y avait aussi une lutte pour l'espace.*

— L'analyse et la théorie de l'espace ne remplacent pas les autres analyses, pas plus que la théorie de la

production de l'espace ne supplante la théorie et l'analyse de la production en général. La plus-value produite à propos de l'espace ne remplace pas la plus-value produite à propos des autres biens marchands. L'espace national éclate dans deux directions, vers les régions et vers les réalités supranationales. C'est une « implosion-explosion ». J'ai employé ces mots à propos de la ville historique. La ville a subi un processus d'implosion-explosion, elle s'est accrue et concentrée, mais, en même temps, dispersée dans ses périphéries, ses banlieues de plus en plus lointaines. Il en est de même de l'espace national : il implose, il se divise en régions et il explose, c'est-à-dire qu'il se mêle à d'autres espaces nationaux dans une interférence concrète. Il faut analyser aussi bien les productions, la population et la structure de classe en même temps que la structure spatiale.

Prenons l'exemple de l'Occitanie. Je me suis intéressé au mouvement occitan à un double titre : à partir de la théorie des différences et à partir de la théorie de l'espace. Pour frayer le chemin à un renouvellement de l'Occitanie, à une autonomie relative, je ne dis pas à une indépendance, dans un cadre plus large, national ou supranational, le chemin est semé d'obstacles. Le girondisme n'a pas cessé d'avoir une existence politique dans le Midi de la France. On voit maintenant tenter de se rassembler une couche de notables qui cherchent à prendre la direction de ce nouveau régionalisme pour former une néo-bourgeoisie

régionale. A cet égard, il faut rendre hommage à Serge Mallet, qui fut probablement le seul homme politique capable de dominer cet ensemble de problèmes, par exemple en laissant un rôle actif aux propriétaires fonciers et aux notables, tout en refusant de leur laisser la direction du mouvement, les éléments les plus avancés appartenant soit à la couche des petits propriétaires de terres ou de vignobles, soit à la classe ouvrière. Là aussi, la solution comporte une critique de la politique et un appel à la base, méthodique et cohérent.

Bien sûr, il ne faut pas pour autant laisser de côté les problèmes qui naissent de l'existence des hiérarchies spatiales et sociales. Quand je dis spatiales et sociales, c'est délibéré : je crois à cette existence à double face de la réalité pratique, le troisième terme étant l'Etat. Dans cette trilogie, les contradictions se déploient. Elles n'ont pas fini leur chemin et leur œuvre.

— En vous entendant parler de l'espace, il me vient à l'esprit que, parallèlement à la grande tradition de la pensée politique, il y a toujours eu une pensée latérale qu'on qualifie en général d'un mot qui désigne l'espace, on les appelle les utopistes. C'est d'ailleurs la question que je vous posais au début de ce

chapitre.

— L'espace n'est pas une réalité statique. Une troisième approche du problème de l'espace, c'est l'approche historique. Vous m'y amenez directement.

Avec Hegel et Marx, nous arrivons à cette idée que toute œuvre historique, c'est-à-dire tout ce qui compte dans la société et dans la réalité humaine, a son commencement, son apogée et sa fin. Tout est donc destiné à finir, y compris l'Etat, l'économie politique, la famille, la nation, le travail, etc. Je crois que Marx a suivi cette idée jusqu'au bout. Quand on le lit dans ce sens, on s'aperçoit qu'il a envisagé non seulement l'apologie du travail, mais aussi la fin du travail par l'automatisation dans les *Grundrisse*. Il envisageait aussi la fin de l'Etat par son dépérissement, la fin de la famille par le pourrissement. Toutes sortes de fins par éclatement, dépréciation, dépérissement, pourrissement. Je propose cette lecture et cette interprétation de Marx dans certains textes comme *La Fin de l'histoire*. Tout ce qui a agi dans l'histoire est venu s'inscrire dans l'espace. De telle sorte qu'on peut y lire comme sur un tableau les traces, les inscriptions, les réalisations de tous les acteurs de l'histoire. Cet espace planétaire, c'est en ce sens qu'il faut le décrypter ou le déchiffrer, comme un tableau gigantesque à l'échelle de la terre portant toutes les

traces et inscriptions de l'historique, avec les affrontements, les confrontations et les épreuves qui en résultent aujourd'hui, épreuves dont on n'est pas sûr qu'elles ne soient pas catastrophiques. Et alors l'espace a ce sens. L'histoire a pour terme la prédominance de l'espace sur le temps, du synchronique sur le diachronique. Bien entendu, l'histoire ne se termine pas un beau jour, le diachronique ne vient pas expirer dans le synchronique, les nations n'ont pas fini de lutter pour occuper l'espace et pour se maintenir au cours de leur propre éclatement. L'Etat s'est mondialisé, alors que les phénomènes annonçant son pourrissement plutôt que son dépérissement, son éclatement en tant qu'Etat-nation, se multiplient. Il est possible que cette confrontation spatiale soit une des raisons premières et dernières d'une nouvelle guerre mondiale.

De toute façon, l'examen de l'historicité conduit à cette idée de l'espace comme effet de l'histoire. Par ailleurs, dans l'espace, aujourd'hui, se déploie le conflit entre la valeur d'échange et la valeur d'usage. Le rapport entre la valeur d'échange et la valeur d'usage n'était qu'un conflit logique, très proche d'une opposition logique, dans Marx, au début du *Capital*. Dans l'espace social, on les voit à l'état conflictuel ; on voit l'échange s'emparer de l'usage et l'usage réagir contre l'échange. L'espace social n'existe que quand on l'use, en marchant, en se déplaçant, en le consommant par le tourisme. Or, tout cela est de plus en plus

vendu, mais, en même temps, l'usage réplique et manifeste sa force. J'ai tenté d'établir qu'un espace social, c'est toujours un emploi du temps, et que le temps, c'est l'usage de l'espace.

Nous retrouvons ici une des grandes aspirations de l'utopie : créer un espace dans lequel le temps, le temps de vivre, le temps de la jouissance ou du bonheur, serait déterminant, serait le bien suprême. Alors l'espace, tel que je le conçois, l'espace social, un espace second qui enveloppe l'espace primordial de la nature et de la Terre Mère, cet espace, qui est œuvre de l'histoire, de la pensée et de la technique, contient en lui son ennemi intime, le temps ; son allié et son ennemi intime, dans une dialectique qui émerge à travers la pensée utopique. L'espace recèle le temps, l'espace est un emploi du temps, et le temps est une manière de jouir de l'espace. A ce titre, le rapport du temps et de l'espace, actuellement, déborde les utopies.

Il faut pourtant reprendre les grandes utopies. Ne vous ai-je pas parlé de ce beau film italien, *La Cité du Soleil ?* Il m'a frappé parce que, cette année, je suis allé dans le Sud de l'Italie pour essayer de comprendre ce qui se passe sur le pourtour de la Méditerranée. On m'a amené dans cette ville morte qui se trouve dans le Basilicate, entre Tarente et Reggio, et qui s'appelle Matera. C'est une ville qui, selon la légende, fut fondée par une communauté d'émigrés des Balkans, des Bogomiles ou des gens venus d'Asie. Ils ont

construit, des deux côtés d'un ravin assez profond, une magnifique cité communautaire. C'est réellement beau et vraiment disposé pour une vie communautaire. La ville, à moitié creusée dans la montagne, a des églises décorées de fresques magnifiques, avec des terrasses, des places. Chacune des maisons offre un lieu commun de rencontre et de rendez-vous, au fond d'un puits de lumière, avec des couloirs qui mènent vers des lieux privés pouvant être occupés par des familles ou des couples. On m'a demandé ce qu'il fallait en faire. J'ai regretté qu'on la laisse s'abîmer, puisqu'elle est inhabitée depuis la fin du XVIe siècle. Il semble qu'aux environs de l'an 1600, des soldats espagnols soient intervenus pour en chasser les habitants. La ville est morte depuis ce temps-là. Or, elle passe pour être la Cité du Soleil de Campanella, et le film consacré à la Cité du Soleil commence à Matera. J'ai suggéré d'en faire un centre mondial d'étude de la vie communautaire. On m'a objecté qu'on allait voir arriver de tous les pays du monde les hippies qui ne vont plus à Katmandou, et qu'il y aurait de violents conflits avec les paysans des Abruzzes et du Basilicate ! Le film est consacré au rêve de Campanella, à cette cité qui ne serait pas la cité de Dieu.

Les cheminements de la pensée utopique sont enchevêtrés. L'utopie a eu aussi ses contradictions, et l'idée de ménager le temps comme bien suprême, le temps de vivre, de lui attribuer un espace approprié et non pas dominé, lui était familière. Je distingue entre les utopies abstraites et les utopies concrètes, les

utopies positives et les utopies négatives, les utopies technologiques et les utopies sociales. Je distingue aussi les utopistes des utopiens. Les utopistes sont des rêveurs abstraits et les utopiens élaborent des projets concrets.

— *Plus fondamentalement, ce qui est encore moins clair, c'est que toutes ces utopies se fondent, d'une part, sur une critique de l'ordre établi...*

— C'est l'utopie négative...

— *... et, d'autre part, sur une négation de l'histoire.*

— Oui, dans une certaine mesure, c'est la Cité de Dieu de saint Augustin, mais traduite à la Renaissance, en termes humanistes. L'utopie prétendait donner un sens à l'histoire plutôt que la nier. La pensée

— En ce qui concerne l'urbanisme, disons que j'en suis surtout au stade de la critique radicale. Parmi les utopiens modernes, Nieuwenhuis est, pour moi, le prototype et le génie directeur. Mais il se défend d'être un utopiste. Je dirai qu'il est utopien et qu'il travaille dans l'utopie concrète. Le point de départ de Nieuwenhuis, ce par quoi il a été le précurseur et l'inspirateur aussi bien des provos d'Amsterdam que des situationnistes, c'est l'architecture d'ambiance. C'est sa grande idée, à mon sens géniale, qui l'oppose au fonctionnalisme technologique comme au formalisme esthétisant : l'architecture est propice soit au recueillement, soit à la méditation, à la crainte, à l'effroi, à de multiples passions ou colorations affectives. Dans le projet de « New Babylon », le long des trajets spatiaux, il prévoit des espaces d'ambiance. N'en aurais-je pas parlé à propos de la théorie des moments, qui fut à la base de mes rapports avec les situationnistes ? Il me semble que, utopiste ou pas, ce projet va plus loin que les considérations sur l'environnement. Nieuwenhuis n'a jamais construit, et, pourtant, il a dessiné une architecture d'ambiance et la réunion de ces architectures le long de parcours qui formeraient « New Babylon ». C'est une utopie concrète, parce que l'automatisation est déjà là, parce que le non-travail est déjà là, parce que le fonctionnalisme qui oppose les monuments aux bâtiments, et qui construit des bâtiments soit pour le

travail, soit pour le sommeil, tombe dans le ridicule. Nieuwenhuis se fait quelques illusions sur la proximité du non-travail et de la jouissance : ces problèmes se posent à lui de manière un peu abstraite et obsessionnelle, mais, dès 1953-1954, il croyait à leur imminence. Il n'était pas le seul. Il y eut alors une sorte de vertige technologique ; Nieuwenhuis représente l'autre versant, le versant du vécu et non pas de la prospective.

Je ferai donc une critique de l'urbanisme, en tant que technique sécrétée par l'Etat, pendant la période 1960-1970, période qui a mis en place les dispositifs actuels. Je crois qu'après une brève période d'espoir en l'urbanisme, la déception a été rapide. On s'est aperçu que l'urbanisme était simplement un certain aménagement de l'espace urbain, en fonction du néo-capitalisme et de ses exigences en matière de communication, de parcours, de déplacement de la main-d'œuvre, et ainsi de suite. Ce qui a donné des banlieues, des périphéries, des cités satellites ratées.

Je ne sais pas ce que vont devenir les cités satellites de l'entourage parisien, mais celles de Londres, dans lesquelles on avait mis un grand espoir il y a quinze ou vingt ans, sont des échecs. Je les ai visitées, c'est vraiment la pétrification, la fixation en unités séparées de ce que j'ai appelé le « spectre de la vie sociale », c'est-à-dire les éléments dispersés de cette vie qui n'en font plus qu'une ombre, un fantôme. L'espace

urbain sera l'œuvre des intéressés eux-mêmes, des usagers, ou ne sera rien d'acceptable. On pourrait l'étudier dans les cités souterraines chinoises, ou dans les cités souterraines construites au cours de la guerre du Vietnam, plutôt que dans les banlieues de Paris, de Londres, de Rome, d'Amsterdam ou de New York. Encore que les bidonvilles d'Amérique latine soient des lieux merveilleusement appropriés à la vie sociale.

— Le grand nombre d'étudiants que vous avez formés, initiés à la critique de l'urbanisme, que sont-ils devenus ? Je pose cette question pour savoir ce qu'il en est de la récupération proprement dite de votre critique.

— Le groupe « Utopie » s'est constitué plus tard que celui des situationnistes. J'ai pris mes distances vis-à-vis d'eux parce que je ne comprends pas ce qu'ils veulent. Nieuwenhuis ne construit pas, mais il fait des plans, des maquettes, des tableaux de « New Babylon ». L'*Utopie,* cette revue que mes amis Hubert Tonka ou Jean Baudrillard continuent à publier, c'est l'utopie négative. Ils semblent partir de l'idée que le

mode de production est tellement clôturé et tellement contraignant que tout en fait partie, y compris tout ce qu'on peut en penser. Cette position m'étonne. Si tout fait partie du mode de production et de la totalité qu'il reproduit, le langage en fait partie, et aussi les concepts. Je ne vois pas comment on peut en sortir, même et surtout pas par la pensée. Si les concepts n'ont pas la force de traverser le mode de production, le marxisme lui-même s'effondre avec les concepts critiques. Ils font partie du récupérable. S'ils font naître quelque chose, c'est pour que cela soit récupéré. Je crois, contre certains de mes amis, à la capacité de la pensée théorique et conceptuelle de ne pas se maintenir dans les limites du mode de production comme totalité, de transgresser par la pensée, peut-être par l'imagination, certaines de ses limites, et de frayer la voie à la rupture réelle.

C'est en ce sens, d'ailleurs, que j'étudie les mouvement des usagers, et non seulement la pensée ou les projets des architectes, souvent maintenus dans les limites du mode de production. Les mouvements à la base se heurtent à ces limites et tendent à les briser ou à passer par les fissures. Je ne peux pas croire que ce mode de production soit un système clos, sans fissures et sans fêlures. Sans contradictions ! Cette vision me paraît proche du nihilisme. C'est le nihilisme même. On attend d'autres issues, je suppose, à savoir la guerre, le cataclysme, l'effondrement. Mais je ne sais pas si telle est la pensée de mes anciens amis.

Je connais aussi des gens qui tentent des réalisations à l'opposé de Nieuwenhuis : ainsi mon ami Ricardo Bofill, de Barcelone, que je connais depuis sept ou huit ans et dont on reconnaît en France le grand talent. Lui, il construit, et il a l'imagination d'un utopien concret. La « Cité de l'Espace » qu'il a essayé de construire à Madrid était une tentative d'utopie concrète, plus concrète et pratique que la « New Babylon » de Nieuwenhuis. Ils ont en commun une certaine idée de l'unité d'échelle et de mesure, d'action et d'intervention. On pourrait la formuler ainsi : ce n'est plus l'immeuble qui constitue l'unité, ni le bâtiment, ni le monument séparé ; ce n'est pas non plus l'agglomération. L'unité se situe, pour eux, entre le micro-urbanistique et le macro-architectural, à l'articulation de ces deux niveaux. Elle comprend à la fois des lieux d'habitation et des parcours en grand nombre, de façon à ne plus séparer le privé et le public ; elle comprend des équipements, des lieux de travail, des lieux de rencontre, c'est donc une unité de vie sociale. Chacun à sa manière, Ricardo Bofill avec la « Cité de l'Espace » et Nieuwenhuis avec « New Babylon », tourne autour de cette détermination d'une unité nouvelle qui comblerait la séparation entre architecture et urbanisme et qui serait à l'échelle à laquelle on peut travailler et produire. D'un côté, l'agglomération, la ville, c'est trop vaste ; de l'autre, l'immeuble, la maison séparée, isolée, c'est désuet, périmé, et je suis d'accord sur cette analyse avec mon ami Mario Gaviria, un Espagnol, ami de Ricardo Bofill. Nous avons

travaillé tous les deux dans un grand accord avec la pratique architecturale et urbanistique de Ricardo Bofill, en tenant compte également des travaux de Nieuwenhuis.

Pour terminer, j'évoquerai la montée éventuelle, à l'horizon de la connaissance, d'une science que je nommerai, d'après ce qui précède, spatiologie ou spatio-analyse. Pourquoi pas ?

10

Conclusions provisoires

— J'aimerais terminer ce livre en explorant une évidence : le monde devient mondial... Cette évidence énonce la plus grande vérité. Tout ce qu'il y a dans le monde, notre planète, la terre, entre en relations avec le monde entier. Rien, sur la planète, ne peut rester séparé, isolé dans sa localité, sa particularité. Entre le monde, qui n'était plus mondial, et la mondialité, quel abîme ! Ce qu'on appelle l'histoire franchit cet abîme ; entre la nature et le mondial, entre le terrestre et le planétaire. *Die Welt weltet...*, dit Heidegger. Le planétaire se forme autour de nous, en nous, avec nous. Il compose ce « nous » et me permet d'en parler.

Cette affaire, pour ne plus dire cette histoire, n'est pas de tout repos, dirait-on. Le mondial se fait dans l'affrontement et la confrontation de tous ses éléments. Cette vérité, le monde devient monde, ne peut pourtant satisfaire qu'un philosophe ! Nécessaire, elle ne suffit pas. Vous voudriez que je dise ce qui va se passer, que je pré-dise, en deux mots. Eh bien, c'est très difficile, et même impossible. Le mondial a quelque chose d'imprévu, d'imprévisible, résultat de multiples déterminations, d'innombrables hasards, de recherches diverses. De contradictions. Un paquet de contradictions, ici encore ! Ce qui se fait et se défait, ce qui passe et se passe, aucun concept ne suffit à le dire, bien que chacun dise quelque chose, le marché mondial, la division du travail à l'échelle mondiale, l'histoire mondiale, la croissance et le développement, les stratégies mondiales, la révolution mondiale. Oui, j'ai voyagé, vu pas mal de pays, surtout depuis quelques années. Je ne les ai pas tous vus, et de loin : beaucoup me sont interdits ou difficiles d'accès. Mais oui ! J'ai toujours beaucoup de peine à avoir le visa pour les U.S.A., on m'y considère comme un dangereux porteur de germes ; voyez mon passeport, ces deux numéros de codes spéciaux et ces mentions : « Dix jours à Amherst... Boston... » Quant aux pays dits socialistes, inutile d'y songer. Pour les Chinois ou pour les Russes, je suis un révisionniste. Injure rituelle, qui remplace les discussions théoriques. Voilà une situation amusante, pas vrai ? Entre le capitalisme et le socialisme, sur la frontière. Remarquez, cette

frontière est en elle-même un vaste champ libre. Avez-vous visité le Canada, le Mexique et quelques pays d'Amérique latine ? Je ne puis dire que je connaisse le monde, mais je pourrais raconter beaucoup d'anecdotes. Inutile. Je résume, je condense. Partout, je vois des forces qui s'affrontent, avec une prédominance des forces politiques qui s'efforcent de construire, de conquérir le pouvoir et l'autorité, qui décrètent des identités collectives et les constituent en entités homogènes ou valeurs. Je ne sais pas si j'ai suffisamment insisté sur certaines idées.

Il y a une vie sociale infra-politique, infra-étatique, comme il y a une vie infra-quotidienne, à qui manque la quotidienneté. Il faut appeler ces groupes, ces pays à la vie politique, à la construction d'un Etat, à la quotidienneté. Au-delà d'un certain seuil, il faut passer à la critique radicale de la politique, ou du politique, ou des politiques. Il faut passer à la critique radicale de l'Etat et du quotidien. En franchissant ce seuil, on passe à un autre niveau de pensée et de pratique. Dans les grands pays dits développés, on franchit aujourd'hui, je veux dire dans la seconde moitié du XXe siècle, ce seuil. Partout règne l'Etat, avec ses deux gros poings sur la table, l'un de glace, la bureaucratie, l'autre de plomb, la police et l'armée. Est-ce pour l'éternité ? Non. Pourtant, j'ai observé des fins, je veux dire des choses, des institutions qui finissent. Qui ? Quoi ? Les religions, la famille, la ville, les nations, la morale, la culture, l'art, la paternité et la

maternité, que sais-je encore ? J'ai constaté une prodigieuse variété de fins qui s'entrecroisent. On parle de la crise, la crise générale, ou de crises au pluriel, de ceci ou de cela. Il s'agit de fins, les unes par dessèchement, les autres par désagrégation ou pourrissement, d'autres par éclatement. La ville a éclaté, la France se dessèche plutôt qu'elle ne pourrit, l'Amérique anglo-américaine a pris une allure pourrissante. A travers, ou plutôt, sur ce prodigieux entassement de moribonds et de cadavres, se forme le Mondial. Partout les mêmes choses, mais ces choses meurent, elles finissent, et partout des différences naissent, s'affirment, montent. De ce monde, je ne fais pas un tableau apocalyptique. Ce n'est pas la fin du monde, mais, au contraire, le commencement du Mondial.

Je vois se former le grand dépassement, le Monde, à travers l'épreuve, les fins, ce qu'a produit son histoire, les menaces, les risques de mort planétaire. Cette époque invente un nouveau crime, le « géocide », après le génocide, après les vieux crimes, le régicide, le parricide et le matricide. Le monde se mondifie. La société devient planétaire, tragiquement. La vérité, au sens philosophique, se trouve entre le vieil Héraclite — tout devient autre, tout finit et se métamorphose, tu ne prends jamais le même bain dans le même fleuve — et l'antique Eléatisme ; toul s'identifie, tout s'établit dans le Même. La vérité se trouve dans la lutte entre ce Même et cet Autre Et dans la lutte à mort, il y a des risques.